Die Christliche Welt

HERAUSGEBER: PROFESSOR D. MARTIN RADE

Nr. 20/21 | Gotha, 14. Mai 1925 | 39. Jahrgang

Inhalt: Reichspräsident Hindenburg — Eine Gottesdienstordnung für den Vaterlands-Sonntag (Verfassungstag) — Die erste evangelische Glaubenslehre. Luthers Traktat von der Freiheit eines Christenmenschen. Achtes Stück — Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie? Zur Krisis der Theologie und zur „Theologie der Krisis". 5. Die „Theologie der Krisis", ihr Ursprung und ihre Auflösung. Anhang: Beiträge zur Verständigung mit der „Theologie der Krisis". — Max Scheler und sein Kant — Die Weltanschauung Rudolf Steiners. Eine philosophische und theologische Kritik der Anthroposophie — Der „neue Mensch" im Drama. Die deutschen Theater nach dem Kriege 4 — Zur russischen Kunstgeschichte. 4. Verfall und Wiederaufleben der Heiligenbildmalerei — Theodor Krueger † — Herrmanns Dogmatik — Von Calvin (Simon, Peter Brunner) — Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens (Kretschmer) — Bücher und Schriften: Psychanalytische Literatur (Stekel, Marcinowski, Pfister, Zulliger, Haeberlin, Reik, Transley, Freud); Religionswissenschaft (Wach); Die Wunder Jesu (Jelke); D. Martin Luthers Briefe (Buchwald); Einführung in das philosophische Denken (Bruhn); Zum Verständnis der gegenwärtigen Krisis in der europäischen Kultur (R. Seeberg); Ostasien-Jahrbuch Nr. 3 (Witte); Geschichte des Violinspiels (Moser); Kleine Mitteilungen — Vom Katholizismus der Gegenwart — Wöchentliche Chronik

Reichspräsident Hindenburg

Die deutsche Republik hat wieder ein Oberhaupt. Durch den Willen des Volkes ist Generalfeldmarschall von Hindenburg Reichspräsident. Ein Mann, der wie kein Zweiter in Dankbarkeit, Vertrauen und Mythus der Deutschen lebt.

Gott gebe, daß unter seinem Gestirn unser Staatswesen zu stetiger Entwicklung im Innern und zu neuem Ansehen unter den Völkern gedeiht.

Eine Gottesdienstordnung für den Vaterlands-Sonntag

(Verfassungstag)

Zu dem folgenden Entwurfe einige Vorbemerkungen. In lutherischen Liturgien sind „Introiten" üblich als Eingang in den Gottesdienst. Das sind Psalmengebete im Wechsel zwischen Prediger und Gemeinde. Wir nennen sie „Chorgebete", weil die Gemeinde sie im Chor, d. h. gemeinsam betet. Solche Chorgebete bereichern und beleben die Feier und brauchen nicht nur in der Einleitung der Feier vorzukommen. Sie sind, wie ich in unserm Hefte „Chorgebete" *) ausgeführt habe, in den protestantischen Kirchen Amerikas in mancherlei Formen allgemein im Gebrauch. Sie werden dort (außer in der anglikanischen Kirche) nicht „gesungen" (psalmodiert), sondern gemeinsam gesprochen. Und darauf sind unsere Chorgebete auch im Folgenden eigentlich angelegt. Wo aber eine Gemeinde hierzu nicht geübt ist, da mag ein „Chor" sie singen, entweder im Wechsel mit dem Prediger, wenn in der Gemeinde sonst Altargesang des Predigers gebräuchlich ist, oder im Wechsel mit einer Einzelstimme aus dem Chor selber. Cantor oder Praecentor hieß man solche früher. Wir wollen im Folgenden dafür „Diakon" sagen. Sind an einer Gemeinde zwei Prediger, so können sie sich beide an der folgenden Liturgie beteiligen. Wir unterscheiden dann „ersten" und „zweiten Prediger". Wo der letztere einzutreten hat, wird besonders angegeben. — Wo Altargesang üblich ist, wird er auch im Folgenden zu üben sein, jedoch im Wechsel mit Sprechen, und gelegentlich mit Übergang von Singen in Sprechen. Auch das Singen des Altar-„Gesanges" darf ja eigentlich nicht ein volles Singen sein, sondern sollte ein „Kantilieren", das ist ein Halbsingen sein, in Wahrheit ein getragenes, leicht modulierendes Sprechen. Wo kein Altargesang üblich ist, fällt er natürlich auch im Folgenden überall fort. In diesem Falle würde es dann eigentlich richtiger sein, daß auch die Gemeinde in ihren Antworten nicht sänge, sondern die Antworten gemeinschaftlich spräche. Denn gesungene Antwort auf gesprochene Anrede ist Halbwerk.

*) R. Otto und G. Mensching: Chorgebete für Kirche, Schule und Haus. Töpelmann, Gießen 1924.

I. Die Wortverkündigung

An der Chorwand hinter dem Altar die Reichsfarben mit Eichenlaub. Blumenkranz an der Gedenktafel der Kriegsgefallenen. Auf dem Altar das Kreux. Links und rechts je drei Kerzen. Die äußere rechte und linke Kerze brennen, die anderen vorläufig noch nicht. Während des ersten Gemeindeliedes ziehen die Jugend, der Chor) und die Prediger mit dem Diakon, mitsingend, ein. Der Chor verteilt sich auf Sitzen rechts und links des Altares. Die Prediger sitzen rechts in einem schlichten Chorgestühl.*

*) Selbst in den Gottesdiensten der puritanischen Kongregationalisten Amerikas trägt der Chor ein gemeinsames Festkleid: schwarzer Chormantel mit weißem Überwurf. Man empfindet das dort nicht als „katholisch", sondern als festlich. „Priester"-Gewand ist katholisch, Festkleid aber durchaus nicht. Und das frische junge Volk, junge Männer und Frauen, die dort den Chor bilden, sehen in ihrer Festkleidung nichts weniger als „priesterlich" oder „katholisch" aus.

1. Orgelvorspiel.

2. Gemeindelied: Ein feste Burg ist unser Gott.

3. Chorgebet, *im Wechsel zwischen Diakon und Chor gesungen, oder zwischen Diakon und*

Gemeinde: *(Im letzteren Falle wird das Chorgebet gesprochen, nicht gesungen.)*

Vergesse ich dein, Jerusalem, so werde meiner Rechten vergessen —
Meine Zunge soll an meinem Gaumen kleben, wo ich dein nicht gedenke, wo ich nicht lasse Jerusalem meine höchste Freude sein.

Wohl dem Volk, des Gott der HErr ist, dem Volke, das Er sich zum Erbe erwählt hat —
Der Herr schauet vom Himmel und siehet aller Menschen Kinder; Von Seinem festen Thron sieht er auf alle, die auf Erden wohnen.

Er lenket ihnen allen das Herz. Er merket alle ihre Werke —
Einem Könige hilft nicht seine große Macht, ein Riese wird nicht errettet durch seine große Kraft.

Rosse helfen auch nicht und ihre große Stärke errettet sie nicht. Siehe, des Herrn Auge sieht auf die, so ihn fürchten, die auf seine Güte hoffen —
Unsere Seele harret auf den HErrn. Er ist unsere Hilfe und Schild.

Erkennet, daß der Herr Gott ist —
Er hat uns gemacht, und nicht wir selbst, zu seinem Volk und zu Schafen seiner Weide.

Der HErr, dein Gott, ist ein barmherziger Gott. Er wird dich nicht lassen, noch verderben —
Wird auch nicht vergessen des Bundes, den Er deinen Vätern geschworen hat.

Hilf Deinem Volke und weide Dein Erbe —
Und weide sie und erhöhe sie ewiglich.

(Die Prediger sind vor den Altar getreten.)

4. Erster Prediger: Kyrie-
Diakon und Gemeinde: eleïson.
Christe-
eleïson
Kyrie-
eleïson.

Ehre sei Gott in der Höhe —
und Frieden auf Erden den Menschen Seines Wohlgefallens.

Der Herr sei mit euch —
und mit deinem Geiste.

Lasset uns beten: Ewiger König, Herr der Heerscharen. Du hast durch Dein Wort auch unser Volk berufen, daß es Dein Volk und Erbe sei. Wir bitten Dich, laß uns Deinen Rat über unser Volk erkennen, seine Aufgabe in der Welt begreifen, und unser Vaterland und Volk immer treuer und brennender lieben, durch Christum, Deinen Sohn, unsern Herrn.

Gemeinde: Amen.

5. Erste Lesung.

Zweiter Prediger:

Vernehmet von der Liebe zur Heimat und zum eigenen Volke, wie geschrieben steht im ersten Buche der Könige, im elften Kapitel:

Da floh Hadad und mit ihm etliche Männer der Edomiter, daß sie nach Ägypten kämen. Und sie machten sich auf von Midian und kamen gen Ägypten zu Pharao, dem Könige in Ägypten. Der gab ihm ein Haus und Nahrung, und wies ihm ein Land an. Und Hadad fand große Gnade vor dem Pharao, daß er ihm auch seines Weibes Schwester zum Weibe gab. Und sie gebar ihm einen Sohn, und sie zog ihn auf im Hause des Pharao, daß er war unter den Kindern des Pharao. Da nun Hadad hörte, daß David entschlafen war mit seinen Vätern, sprach er zu Pharao: Laß mich in mein Land ziehen. Pharao sprach zu ihm: Was fehlt dir bei mir, daß du willst in dein Land ziehn. Er sprach: Nichts. Aber laß mich ziehen.

Diakon: Dein Wort ist meines Fußes Leuchte. Halleluja!

Chor und Gemeinde: und ein Licht auf meinen Wegen. Halleluja!

6. Bekenntnis.

Erster Prediger:

Lasset uns bekennen dem Herrn unserm Gott. Wir glauben an den ewigen, lebendigen Gott, den Herrn der Heerscharen, den König aller Menschen und Völker.

Wir glauben, daß Er auch unser Volk ewiglich versehen hat in Christo Jesu, Seinem Sohne, unserm Herrn, daß es ihm sei ein Volk des Eigentumes und ein Werkzeug seines ewigen Rates und Willens.

Wir glauben an den Heiligen Geist, Gottes lebendigen Odem, siegreich brausend im Sturme der Zeit, der das Tote erweckt, der Welten verneut, der Glaube und Hoffnung gibt und die Herzen entzündet zu flammender Liebe und zu willigem Opfer und Dienst.

Diakon und Gemeinde: Amen, Amen, Amen.

7. Gemeindelied:

Brauset, ihr Glocken. Orgel, erdröhne.
Grüßet mit Schalle das liebste Land.
Süßeste Mutter! Wir, deine Söhne,
Heben zum Treueschwur neu dir die Hand.

Ewiger König! Dein mächtig Werde
Rief aus dem Dunkel Stämme zuhauf.
Band sie zum Blutbund auf deutscher Erde:
Was Du gebunden, kein Teufel löst auf.

Glutet Dein Zürnen, nicht darf es schaden.
Feuer nur schmiedet Eisen zu Stahl.
Heil'ge durch Zorn Dir, heil'ge durch Gnaden
Aus deutschem Blute ein Volk Deiner Wahl.

Während 7 und 9 wird das Gemeindeopfer eingesammelt. Es ist bestimmt zu einer Ehrengabe an die bedürftigen Witwen und Waisen der Kriegsgefallenen des Ortes.

8. Zweite Lesung *(auf der Kanzel).* Brief Pauli an die Römer, 12, 1—7.

Jedermann sei Untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit ohne von Gott. Wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet. Wer sich nun wider die Obrigkeit setzt, der widerstrebt Gottes Ordnung. Die aber widerstreben, werden über sich ein Urteil empfahen.

. . *bis V. 7:* So gebet nun Jedermann, was ihr schuldig seid: Schoß dem der Schoß gebühret. Zoll dem der Zoll gebühret. Ehre, dem die Ehre gebührt.

Predigt über das Gut von Volk und Staat und über die Pflicht gegen Volk, Staat und Obrigkeit.

Schlußgruß — Größeres Orgelspiel, *überleitend zu*

9. Gemeindelied:

Zions Tore liebt vor allen Der Herr mit gnädigem Wohlgefallen,
Macht ihre Riegel stark und fest.
Segnet, die darinnen wohnen, weiß überschwänglich den zu lohnen,
Der ihn nur tun und walten läßt.

Wie groß ist Seine Huld. Wie trägt er mit Geduld
all die Seinen!
O Gottes Stadt, Du reiche Stadt,
Die solchen Herrn und König hat.

II. Die Pause

Zweiter Prediger *trägt das eingesammelte Gemeindeopfer in einer Schale auf den Altar und spricht:*

Herr, laß Dir wohlgefallen diese geringe Gabe zum Dienste an unsern Brüdern. Gedenke in Gnaden derer, die für uns ihr Leben gelassen haben: *N. N. (hier verliest er die Namen der Gefallenen).* Grüße sie mit dem Gruße Deines Friedens und das ewige Licht leuchte ihnen.

Diakon und Gemeinde: Amen.

Zweiter Prediger *verliest vom Lesepulte die Abkündigungen, wenn solche zu machen sind.*

III. Die Anbetung

1. Orgelspiel. *Der Diakon entzündet die übrigen Altarkerzen.*

2. Chorgebet, *gesprochen zwischen* Diakon *und* Gemeinde. *Oder wenn diese noch nicht im Chorgebet geübt ist, gesungen zwischen* Diakon *und* Chor:

Gott ist unsere Zuversicht und Stärke, eine Hilfe in den großen Nöten, die uns getroffen haben —
Darum fürchten wir uns nicht, wenn gleich die Welt unterginge und die Berge mitten ins Meer sänken.

Wenn gleich das Meer wütete und wallete —
Und von seinem Ungestüm die Berge einfielen.

Dennoch soll die Stadt Gottes fein lustig bleiben mit ihren Brünnlein, da die heiligen Wohnungen des Höchsten sind —
Gott ist bei ihr drinnen, darum wird sie fest bleiben.

Gott hilft ihr frühe am Morgen —
Der Herr Zebaoth ist mit uns, der Gott Jakobs ist unser Schutz.

Kommt her und schauet die Werke des Herrn, der auf Erden solch ein Zerstören anrichtet —
Der den Kriegen steuert in aller Welt, der Bogen zerbricht, Spieße zerschlägt und Wagen mit Feuer verbrennet.

Seid stille und erkennet, daß ich Gott bin. Ich will Ehre einlegen unter den Völkern. Ich will Ehre einlegen auf Erden —
Der Herr Zebaoth ist mit uns, der Gott Jakobs ist unser Schutz.

Oder statt des Chorgebetes: Aus Bachs Kantate „Gott der Herr ist Sonn und Schild" den ersten Chorsatz mit Orchesterpräludium.

Die Prediger *sind inzwischen vor den Altar getreten.*

3. Erster Prediger: Der Herr sei mit Euch —
Diakon und Gemeinde: und mit Deinem Geiste.
Aufwärts die Herzen —
Wir haben sie bei dem Herrn.
Danksagen lasset uns dem Herrn unserm Gott —
Würdig ist das und ist recht.

Wahrhaft würdig und recht, billig und heilsam ist es, daß wir Dir, heiliger Herr, allmächtiger Vater, ewiger Gott allezeit und überall Dank sagen durch Christum unsern Herrn. *(Geht allmählich in Sprechen über).* Insonderheit danken wir Dir heute, daß Du uns hast Glieder sein lassen Deines deutschen Volkes. Du hast den Völkern ihre Zeiten und Grenzen festgelegt und hast ihnen allen ihre Aufgabe zuerteilt und so auch uns. Wir preisen Dich

für das liebe Land, das Du seit alten Zeiten unsern Vätern gegeben und seitdem durch die Jahrhunderte uns, ihren Kindern, bewahrt hast,

für unsere edle deutsche Muttersprache, die uns verbindet,

für alles, was Du unserm Volke bisher gegeben hast:

für seine Taten und für seinen ehrenvollen Platz unter den Völkern der Erde,

für Gesetz und Recht und Billigkeit, die Du immer tiefer in unser Herz schreiben wolleſt,

für Dein heiliges Wort, das Du durch Martin Luther, deinen teuren Knecht, von Deutschland aus neu und rein hast aufleuchten lassen,

für edle Kunst und Wissenschaft, für starke Helden und große Männer, für die Dichter und Denker, die du uns gesandt hast.

Wir danken Dir für Deine gnädigen Führungen wie für deine Gerichte und schweren Prüfungen, und daß Du aus tiefer Not uns aufrichtest und nach langem Dunkel uns neu das Licht schauen läßt.

(Wieder in Gesang übergehend): Herr, Deine Majestät loben die Engel, anbeten die Herrschaften, fürchten die Mächte, preisen mit einhelligem Jubel die Himmel und aller Himmel Kräfte samt den seligen Seraphim. Mit ihnen laß auch unsere Stimmen uns einen und anbetend zu Dir sprechen:

Diakon und Gemeinde: Heilig, heilig, heilig ist Gott, der Herr Zebaoth. Alle Lande sind Seiner Ehre voll. Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn. Hosianna in der Höhe. Amen.

4. Zweiter Prediger: Lasset uns beten.

Freies Gebet. Bekenntnis mannigfacher Verfehlung am eigenen Volk und an der Volkspflicht, des Widerstrebens gegen die neue Ordnung, der Mitschuld an der sozialen Not und der inneren Zerrissenheit. Fürbitte für Staat und Regierung, für die notleidenden Schichten, für Arbeit und Gewerbe für den Wiederaufstieg unseres Volkes.

Diakon und Gemeinde: Amen.

5. Chor, *im Wechselgesang mit Diakon:*

Herr, kehre Dich doch wieder zu uns und sei Deinen Knechten gnädig.
Fülle uns frühe mit Deiner Gnade, so wollen wir rühmen und fröhlich sein unser Leben lang.
Erfreue uns nun wieder, nachdem Du uns so lange plagest, nachdem wir solange Unglück leiden —
Zeige Deinen Knechten Deine Werke und Deine Ehre ihren Kindern.
Und der Herr unser Gott, sei uns freundlich und fördere das Werk unserer Hände —
Ja, das Werk unserer Hände wolle er fördern. Amen.

6. Erster Prediger *(kniet nieder):*

Ja, Herr kehre wieder zu Deinem Volke und weile wieder in unserer Mitte, wie zu unserer Väter Zeit. Wir sind müde von langem Seufzen, und unser Herz sehnt sich nach Deinem Frieden. Zerreiße den Himmel und fahre herab. O, Herr, heiliger Gott, komme auch jetzt in dieser Stunde, wir flehen Dich in unsere Mitte, und laß unsere matten Seelen genesen im Lichte Deines Angesichtes.

Zweiter Prediger: Der Herr ist in seinem heiligen Tempel. Es sei vor ihm stille alle Welt.

Hier knien Prediger, Chor und Gemeinde nieder, zu schweigender Anbetung. Leises Orgelspiel.

†

Die Betglocke schlägt drei mal drei Schläge. Nach dem letzten Schlage erheben sich alle.

7. Erster Prediger: Erhebet euere Herzen und lasset uns gemeinsam mit einander sprechen das Gebet des Herrn!

Prediger *und* Gemeinde *gemeinsam:*
Vater unser . . . in Ewigkeit. Amen. *(Läuten der Glocken.)*

Chor *wiederholt singend den Schluß:*
Denn Dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen.

8. Erster Prediger: Lasset uns benedeien den Herrn.
Gemeinde: Gott sei ewiglich Dank.
Prediger: Segen.
Gemeinde: Amen, Amen, Amen.

9. *Die Orgel leitet ein und intoniert dann*
Gemeindelied:

Deutschland, Deutschland über alles, über alles in der Welt,
Wenn es stets zu Schutz und Trutze brüderlich zusammenhält.
Von der Maas bis an die Memel, von der Etsch bis an den Belt:
Deutschland, Deutschland über alles, über alles in der Welt.
Einigkeit und Recht und Freiheit für das deutsche Vaterland.
Darnach laßt uns alle streben brüderlich mit Herz und Hand.
Einigkeit und Recht und Freiheit sind des Glückes Unterpfand.
Blüh im Glanze dieses Glückes, blühe, deutsches Vaterland!

10. Orgelnachspiel.

Marburg Rudolf Otto

(Notenbeilage folgt mit nächster Nummer)

Die erste evangelische Glaubenslehre

Luthers Traktat De libertate christiana

8

Des zweiten Hauptteils erster Abschnitt

Zähmung des Leibes die erste Aufgabe des dienenden Glaubens

Von der dienenden Macht des Glaubens handelt die zweite Hälfte dieser Glaubenslehre. Worauf stürzt sich der Glaube in der Überfülle seiner Kraft? Welche Aufgabe hat er zu lösen?

Zwei Aufgaben. Da ist sein Leib. Und da sind die Menschen.

Da ist sein eigener Leib. Den hat er zu zähmen. Den soll er unterkriegen, damit er ihm weiterhin kein Hindernis wird seiner Freiheit und Seligkeit.

Es ist ein ungeschickter Übergang, wenn Luther zum Schluß des ersten Hauptteils sagt: wir haben bisher vom innerlichen Menschen gehandelt und kommen nun zum äußerlichen. Wir bleiben vielmehr durch die ganze Glaubenslehre hindurch beim innerlichen Menschen. Aber freilich findet der sich nun in einer Außenwelt, in der er leben und wirken, wirkend sich bewähren soll. Und zu dieser Außenwelt, zu diesem „äußerlichen Menschen" gehört nun nach Luther auch der eigne Leib.

Es steckt in dem, was er da zuerst von der dienenden, handelnden Macht des Glaubens sagt, ganz gewiß noch ein Stück Mönchtum. Luther lebte doch noch im Kloster, trug noch die Kutte. Leibeszucht war ihm heiliges Anliegen. Was der Apostel zu sagen weiß von dem Widerstreit des Christenmenschen mit seinem Fleisch und dessen bösen Lüsten — Röm. 7, 22 f. 1. Kor. 9, 27. Gal. 5, 24 — das versteht er ganz ausdrücklich von dem leiblichen Körper, den er hat; das kennt er; das meint er, wenn er nun die befreiende Macht des Glaubens sich äußern, wirken und dienen läßt. Askese! Der Glaube hat sie zu üben und bringt sie fertig.

Der Christenmensch „satt und selig durch seinen Glauben" *), „inwendig nach der Seelen durch den Glauben genugsam rechtfertig" **), im Besitz von Allem, was er haben soll, nur daß er an solchem inneren Reichtum stetig bis ins Unendliche zunehmen muß — dieser Christenmensch lebt doch nun einmal auf dieser Erde und hat daran sein irdisch-vergängliches Los, seine besondre Not und Aufgabe. So erwächst ihm die Pflicht, seinen Leib zu regieren.

Da heben sich die Werke an! Da darf er nicht müssig gehn! Da muß er fürwahr sorgen, daß der Leib (corpus) mit Fasten, Wachen, Arbeiten und anderer maßhaltender Zucht geübet und dem Geiste unterworfen werde. Damit er dem inneren Menschen und dem Glauben gehorsam und gleichförmig werde (conformis), nicht aber widerspenstig ihn hindere, wie das seine Art ist, wenn man ihn nicht im Zaume hält.

*) WA 7, 32, 33. Zum Dreiundzwanzigsten der deutschen Schrift. Wörtlich so in der lateinischen 7, 12, 13.
**) WA 7, 30, 11 f. 7, 59, 37 f.

Zuweilen könnte es aussehn, als wäre unser körperliches Wesen Seele und Ursach der Sünde. Aber gerade in demselben Abschnitt wird so scharf wie möglich der Unglaube, also ein rein geistiges Prinzip, als die Sünde selber charakterisiert. Es bleibt also nur die praktische Erfahrung im Spiel, die mönchische und biblische, die doch wohl zugleich die eines jeden Menschen ist, daß irgendwie unser leibliches Sein uns Schwierigkeiten macht, Hemmnisse und Widerstände schafft, wenn wir im Geist voran wollen. Da gilt es also, den Geist zum Herrn und Sieger machen über alles Böse, das in der Leibessphäre sich regen und einnisten will. Der Glaube kann gar nicht anders, als diesen Kampf aufnehmen, im Dienst des inwendigen Menschen und seiner ewigen Berufung:

Denn dieweil die Seel durch den Glauben gereinigt ist und eine Liebhaberin Gottes worden, wollte sie gern, daß auch alle Dinge rein wären, zuvor ihr eigener Leib, auf daß Alles mit ihr Gott lobe und liebe.

So geschieht es, daß der Mensch auf solche Anforderung seines Leibes hin nicht müssig gehn kann und gezwungen ist, darum viel gute Arbeit zu tun, damit er ihn (den Leib) zu seinem Knechte gewinne.

Wie wenig nun aber Luthers Glaubenslehre auf die leibliche Zucht als Selbstzweck hinaus will, das sieht man daraus, daß er in diesem ganzen Abschnitt weiterhin vielmehr die Gesinnung predigt als das Werk (wovon schon in voriger Nummer Bericht gegeben wurde), so daß man nachher ganz erstaunt ist, wenn er nach diesen Erörterungen den Abschnitt schließt:

Das sei von den Werken im allgemeinen gesagt und damit von denen, die ein Christ gegen seinen eigenen Leib ausüben soll.

Denn vom Leibesleben war inzwischen schon gar nicht mehr die Rede.

Aber auch hier noch, unmittelbar nachdem Luther mit fester Hand den Leib samt seinen Lüsten als den zu besiegenden und im Joch zu haltenden Feind gezeichnet hat, folgt alsbald die Einschränkung der geforderten Askese auf das Notwendige. Weil doch unter keinen Umständen und in keinem Sinne „die Werke das rechte Gute sind, davon der Mensch fromm und gerecht sei vor Gott", weil sie ihren Wert schlechterdings nur darin haben, daß sie „aus freier Liebe umsonst, Gott zu Gefallen" getan werden, „nichts darin Andres gesucht noch angesehen, denn daß es Gott also gefället, welches Willen er (der Christ) gerne täte aufs allerbeste":

daraus kann ein Jeder leicht sich selber entnehmen, in welchem Maß oder mit welcher Bescheidung (discretione, ut dicunt — diese „Diskretion" spielte eine große Rolle in der Mönchsdisziplin) er seinen Leib kasteien soll (castigare). So viel nämlich wird er fasten, wachen, arbeiten, als er sieht, daß es genug ist zur Bändigung der Ausgelassenheit und Begierlichkeit seines Leibes (ad corporis lasciviam et concupiscentiam premendam — deutsche Schrift: „so viel er sieht dem Leib not sein, seinen Mutwillen zu dämpfen").

Alle Selbstquälerei, alles Übermaß von Askese ist ausgeschlossen, weil ja eine Verdienstlichkeit der „Werke" gar nicht mehr mitspielt. Evangelische Leibeszucht hat nur den Sinn und Zweck, daß der Leib mit seinen Trieben und Kräften kein Hindernis, sondern vielmehr ein Instrument, Hilfsmittel und Werkzeug, zu gottesfürchtigem, gottseligem Leben wird.

Unser heutiges Geschlecht versteht dieses Stück Lutherscher Glaubenslehre vielleicht besser, als manches frühere. Daß eine „feine äußerliche Zucht" *) als unmittelbare Folge aus dem christlichen Glauben entspringt, daß seine befreiende Macht sich hier zuerst betätigt, ist wundervoll. Wie viel Ursache haben wir, das gegenüber dem sexuellen Leichtsinn, den Alkohol-Exzessen, der trotz allem auch jetzt grassierenden Selbst-Verwöhnung und -Verweichlichung lebendig zu machen. Wie selten hat man eine Predigt über evangelische Askese gehört und gehalten! Gar nicht Selbstzweck kann sie sein — das Gespenst der Werkgerechtigkeit ist nicht mehr so furchtbar wie einst — aber wichtige, unumgängliche Etappe auf dem Wege zum weiteren Ziele einer christlichen, Alles und Alle umfassenden christlichen Moral.

Und so nehmen wir auch von diesem Abschnitt der ersten evangelischen Glaubenslehre einen Gewinn und starken Antrieb mit: die corporis regendi cura, die Sorge um den rechtschaffenen Gebrauch unsers Körpers. Gott dem Schöpfer zu Gefallen und — weil wir ohne Zucht des eignen Leibes das Erforderliche dafür nicht leisten können — dem Nächsten zu Dienst.

Marburg Martin Rade

*) Luthers Kleiner Katechismus, fünftes Hauptstück.

Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie?

5. Die „Theologie der Krisis", ihr Ursprung und ihre Auflösung

Daß die Theologie und die Predigt einen ganz bestimmten Gegenstand haben müssen, hat uns Barth mit eindringender Schärfe gesagt. Daß beide ohne diesen Gegenstand ihre Berechtigung verloren haben, ist uns auch durch ihn wieder einmal klar geworden. Er hat damit die sogenannten „liberalen" Theologen zum Ausgangspunkt zurückgerufen, die sogenannten „positiven" Theologen erinnert, daß der „positive" Ort, der Ursprung der Welt, in keiner Weise eine historische Tatsache ist, die durch bestimmte Buchstaben gewährleistet wird. Er hat mit dem, was er sagte vom Standpunkt des frommen Menschen aus den Liberalen etwas Wesentliches gesagt, bei denen im allgemeinen die theologische Wissenschaft besser als die Religion aufgehoben war, er hat vom Standpunkt des wissenschaftlichen denkenden Menschen den Positiven nicht zu Überhörendes eröffnet, bei denen die religiösen Fragen besser beantwortet wurden, aber die Theologie auf unhaltbaren „positiven" Stützen stand. Daß er Etwas zu sagen hat, ist wohl überall gemerkt worden, wenn man auch nicht recht wußte, was nun eigentlich das wertvolle Geschenk war, das der „Sohn der Berge", wie er sich selbst einmal auf der Elgersburg nannte, für Jeden mitgebracht hatte. Beide Seiten der Beschenkten merkten nämlich, daß das Geschenk nicht ganz einwandfrei ist und erst von allerlei Menschlichkeiten befreit werden muß. Aber welches Gefstesgeschenk ist einwandfrei und muß nicht vor Gebrauch erst untersucht werden?

Sowohl vom Standpunkt des frommen Menschen, der erfahren will, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gekommen ist, der eine wirklich andere Antwort sucht, als sie die Schriftgelehrten von den Kathedern der Hochschule geben, als auch vom Standpunkt des wissenschaftlichen Menschen, der nun wirklich nur von dem etwas hören will, was man wissen kann, kann das Barthsche Geschenk, sein Gegenstand, nicht befriedigen. Warum das? Weil Barth auf dem Katheder statt vom religiösen Menschen und seiner Eigentümlichkeit, von der man wissen kann, von Gott sprechen will, von dem man nichts wissen, der deswegen wohl auch nicht Gegenstand der Universitas literarum sein kann, und weil Barth auf der Kanzel statt von Gott und seiner Welt, von dem man hören will, vom Menschen und seiner Not und Problematik spricht, von dem man nur allzu gut weiß, aber von dem man eben auf der Kanzel, wo das Licht Gottes aufleuchten soll, nichts wissen will als das, was den nur wissenden Menschen aufhebt. Der sich selbst zu Ende denkende Philosoph möchte auf der Kanzel und der die Not lösende Prediger auf dem Katheder stehen. Barth macht die Kanzel zum Katheder: das Wort Gottes zur Aufgabe der Theologie, Gott, Gottes Wort soll die Theologie verkünden, also Theologie auf der Kanzel; er macht den Katheder zur Kanzel, der Gegenstand der Predigt, das Wort Gottes von Gott selbst soll

auf dem Katheder ganz sachlich gesprochen werden. Die Rollen sind vertauscht oder werden nicht in ihrer Verschiedenheit, in ihrem verschiedenen Wert so in ihrer Bedeutung für die Religion erkannt. Der denkende Mensch will glauben, und der gläubige Mensch will nicht vom Denken lassen, er will ja doch noch „zu Ende" denken. Sollte auf dem Katheder doch noch die letzte Antwort gegeben werden können, sollte sich dort doch noch vom Wissen das letzte Wort sprechen lassen? Soll der Katheder doch noch die Kanzel werden, wie es der Traum des letzten Jahrhunderts, des Jahrhunderts des Intellektualismus war, den Barth nicht ohne Absicht und ohne eine gewisse Berechtigung immer wieder aber manchmal fast gereizt verteidigt? (Vgl. Das Problem der Ethik a. a. O. Seite 151.) Der Kampf zwischen Wissen und Glauben und die Frage des Herrscherrechtes dieser beiden menschlichen Haltungen, man könnte auch sagen, der Kampf zwischen Mensch und Gott, den im letzten Jahrhundert unser Intellekt aufgenommen hat, ist bei Barth und auch Gogarten in äußerster Schärfe akut geworden, bei Menschen, die von der Philosophie nicht ohne äußerste Not lassen wollen.

In dieser äußersten Not, in der der Intellekt seinen Todeskampf kämpft, stehen Beide, um von Anderen hier nicht zu sprechen. In dem Worte „den Gedanken der Ewigkeit denken" sehen wir die zwei Mächte in unversöhnlichem Kampf. Wissen und Glauben, dargestellt in dem Philosophen auf dem Katheder, der über Gottes letztes Wort sprechen will, und dargestellt in dem Prediger, von dem es heißen muß: „Was kein Verstand der Verständigen sieht, das übet in Einfalt ein kindlich Gemüt". Barth gibt dem Glauben noch nicht den ersten Platz, er will das Denken noch nicht rücksichtslos an die zweite Stelle setzen, in die Dienerrolle verweisen, wo es dann erst wieder seine heilige Aufgabe erfüllen kann, nachzudenken, was ein Anderer gesprochen hat. Das Denken frägt und hört die Antwort, aber es gibt sie nicht. Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie zu fordern, entspringt einem Glauben an den Menschen, an dem Barth im gleichen Augenblick verzweifelt. Den Gegenstand der Religion, d. h. Gott, dem Denker anvertrauen und darauf warten, was der wissenschaftliche Theologe, als Wissender durch harte Denkarbeit darüber sagen kann, und darauf warten, bis die Wissenschaft durch ihre theologischen Vertreter predigen läßt, was sie über den Gedanken der Ewigkeit ausgedacht haben und auf dialektischem Wege zeugniskräftig darüber sagen können, bedeutet den Denker in die Wüste zu schicken. Aber war das nicht schon oft der Weg zum Heil?

Gott offenbart sich, indem er den Menschen von seinen Gedanken über die Ewigkeit erlöst, er kann dem Menschen erst Gegenstand werden, wenn der Mensch ihn nicht mehr denken will, wenn er glauben kann, daß man auch vom Unbegreiflichen, Undenkbaren, etwas wissen kann ohne zu denken! Barth nennt seine Theologie eine Theologie der Krisis. Gewiß: Gottes Wort als Aufgabe der Theologie, ist Theologie der Krisis, Theologie, die sich selbst aufhebt, an sich selbst verzweifelt. Die Auflösung dieser Krisis, dieser Krankheit zum Tode, ist die Auferweckung zu der Erkenntnis: „Was Gott ist, wird in Ewigkeit kein Mensch ergründen." Diese Auferweckung bedeutet aber zu gleicher Zeit auch die beglückende Erfahrung: „doch will er treu sich allezeit mit uns verbünden". Die Augen dieses Bündnis zu erfahren hat Christus den Menschen geöffnet, und kann er noch heute den Menschen öffnen. Diese Augen möchten wir wohl Kinderaugen nennen. Mit diesen Augen schauen, bedeutet nicht die Wissenschaft verachten, aber sie in ihren Grenzen erkennen, und zu wissen, daß der Gedanke der Ewigkeit die Ahnung, daß es so etwas gibt wie Ewigkeit, nicht auf ihrem Boden gewachsen ist. Das Warten auf Erlösung, das Ausschauen, ob es so etwas gibt, hinter all dieser sichtbaren, unbestreitbaren Not, wie die Güte des Vaters oder der Mutter, die ich doch als Kind als beherrschende Macht sah und wußte, das Warten, das dahin ausschaut, vernimmt das Wort Gottes. Das Wort des himmlischen Vaters zeigt uns, daß Denken-wollen eine Krankheit, oder ernster eine Sünde wird, wenn wir die Philosophie ebenso lieben wie ihn. „Du sollst keine andern Götter neben mir haben." Ihr könnt nicht Gott dienen und der Philosophie! Wohl aber kann und wird auch die Philosophie Gott dienen, wenn sie weiß, daß auch sie von seiner Gnade lebt und nur von seiner Gnade leben kann. Die theologische Fakultät die erste unter den Fakultäten vor der Philosophie! Warum? Weil sie nicht von Gnaden der Wissenschaft lebt, sondern weil sie weiß und sich immer wieder sagt, daß sie erster Diener Gottes, des Herrn sein will, die das zu suchen unternimmt, was Er gesagt hat in Geschichte und Gegenwart. Die theologische Fakultät der Universitäten ist die Mahnung an die „Weisen", nicht in Versuchung zu geraten.

Barths Wort in und hinter allen seinen Worten ist ein Ruf „zur Sache", der Allen gilt, die in Theologie und Kirche Führer der evangelischen Kirche sind. Aber noch weiß er selbst nicht, wo die „Sache", der „Gegenstand" zu finden ist und sucht ihn selbst an der verkehrten Stelle und in einer falschen Richtung. Er hat den Ruf vernommen, den mit ihm doch viele Andere auch gehört haben, den Ruf zur „Sache", zum Ursprung, zur Heimat, zum Sinn, der in eine sinnlose, heimatlose Welt hinein tönte. Das ist sein Geschenk, das er uns mitbringt. Wer spürt nicht, daß er uns etwas sagen will, was auch die Propheten zu verkünden hatten, die man wahrhaftig Rufer zur Sache nennen kann, daß die Menschen stehen blieben und ihre Augen erhoben? Aber wo ist nun die Sache zu finden, wo zu sehen, in welcher Richtung wird er kommen, der seine Boten vorausgeschickt hat, seine Ankunft anzumelden? Ihr habt nicht mehr von der Sache geredet, wirft er mit Recht den Menschen vor, die dem Geist der Aufklärung gar zu sehr gehuldigt haben, die dem Wissen vertrauten. Aber erwartet er nicht selbst aus dieser Richtung das Heil? Meint er nicht auf der breiten Straße der Philosophie Dem begegnen zu müssen, der Heil und Segen mit sich bringt und Advent, Erwartungszeit zu Weihnachten macht? So bringt er den Menschen, die von der Aufklärung das Heil erwartet haben, sagen wir einmal mit einem Schlagwort den „Liberalen", die wahrhaftig schon tüchtig genug in den Problemen steckten und vor lauter Wissen den Boden unter den Füßen verloren oder besser, den Himmel über sich nicht mehr sahen, eine neue Theologie, die Theologie der Krisis. Er zeigt ihnen eine neue, wahrhaftig nicht leichte Methode, die dialektische, daß sie endlich das lösende Wort vernehmen sollten. In der Problematik werdet ihr den endgültig letzten Sinn des Daseins erkennen! In dem zu Ende Denken eurer Lage wird das Heil erscheinen. Und so vermehrt er die Problematik, und es gibt nicht Wenige, gerade unter den Theologen, unter den scharfsinnigsten, — und wie sollten es nicht eben diese sein? — die in der Problematik, die aber auch Alles in Frage stellt, die einzig mögliche religiös sinngemäße Haltung sehen, die Haltung, die allein Ehrfurcht vor dem Heiligen anzeigt, und denen nichts verwerflicher zu sein scheint, als eine naive Sicherheit. Solchen erscheinen die Sicheren und Starken in religiösen letzten Fragen allein schon wegen ihrer Sicherheit bedenklich, „und Solche finden Vorträge, die auf gewissen sicheren Grundlagen aufgebaut sind", „einfach unerträglich". Das Problem als solches ist heilig gesprochen, der problematische Mensch, dem alles fraglich wird, ist als solcher gerechtfertigt: denn in der Problematik offenbare sich der Sinn des Daseins. In diese Richtung weist Barth.

Dort wollen die Theologen finden, was sie verloren haben. Der Mensch, der aber meint, daß doch in der gehörten Antwort der Sinn liegen sollte und daß doch wohl die Problematik ein krankhafter Zustand ist, zumal wenn er Dauerzustand werden soll, und meint, daß die Krankheit doch eigentlich nicht der Normalzustand ist, der behauptet vom sichtbaren, offenbaren Heil sprechen zu können, wird allein deswegen nicht selten von diesen „Theologen der Krisis" von vornherein mit Verachtung abgetan. Sicherheit, Freude, Stärke, Gewißheit werden von vornherein als eigentlich nicht menschenmögliche Standpunkte mit überlegener Miene abgelehnt. Die in dieser Richtung suchen, können von nichts Anderem reden als von dem großen Nein, das über dieser Welt und auch ihrem Denken steht, von der Paradoxie des Paradoxes, das aber doch aus eigener innerer Dialektik nie ein Ja wird, nie ein Gegenstand, nie eine Sache.

Woher kommt das Heil? Wo ist das Wort Gottes zu hören, das aus der Mitte der tausendfachen Problematik heraustönt, aber doch nicht die immer wieder neue Frage selbst sein kann? Wo muß man die hinweisen, die vor lauter Theologie das Wort Gottes nicht mehr hören? Wo ist der Herr zu finden, den die Kinder vor lauter Weisheit verloren haben? Wer steht in der Mitte; in der von Barth so viel berufenen Mitte? Ein Kind! Wohin muß man die führen, die mit Hilfe der Theologie und mit Hilfe der ihres Namens würdigen Philosophie von der Sache hören wollen, um die es den Menschen letztlich geht? Zu denen, die im guten und wahren Sinn des Wortes positiv sind, zu denen, die erzählen können, von dem, was sie gesehen und gehört haben von den Geheimnissen Gottes, zu denen die das von Gott erfahren haben, was Jesus durch das Gleichnis vom verlorenen Sohn erzählte und sagen wollte, zu solchen, die in ihrem Leben selber eine Ahnung von der Liebe geben, die alles trägt, alles duldet, alles glaubet, alles hoffet, zu denen, die sich nicht mehr so sehr über Gottes Wirklichkeit wundern als über die Menschen, die sie immer noch nicht erkennen, zu dem, in dessen Liebe sich selbst die Liebe Gottes, diese Liebe, die 1. Kor. 13 beschrieben ist, offenbart hat. Daß solch eine Liebe da war und da ist, wie sie aus dem Leben Jesu herausleuchtet. bzw. aus dem Bild, das wir von ihm in der Bibel haben, das ist das Wunder, das ist das Wort und die Antwort, auf die wir gewartet haben und immer wieder warten. Er hat die Aufgabe erfüllt, das Wort Gottes zeugniskräftig zu sagen, leuchtkräftig in der Welt aufzurichten, das Wort, das „echte Transzendenz" besitzt und das die Theologie und Philosophie vergeblich sucht. Hier ist auch das Wort, das einem Jeden in seiner Lage immer wieder sagen kann, was er tun muß, und das „das Problem der Ethik" auch in der Gegenwart löst für jeden Einzelnen, der sich unter diese Kritik stellt. Menschen, die unter der Kritik dieses Bildes stehen, die sich durch dies Bild, durch dies Wort Gottes immer wieder in eine neue Krisis führen lassen, die an diesem Leben immer wieder teilnehmen und es zu einem Teil ihres Lebens machen, in denen wird das Ja Gottes sichtbar. Das und das allein sind die „Positiven", die für ihre Position aber keine falschen wissenschaftlichen Stützen und Beweise mehr brauchen. Solche Menschen wissen etwas von dem Wort Gottes, ohne Theologie.

Solche Menschen kennen zu lernen, solche aufzusuchen in Geschichte und Gegenwart, ist die erste Aufgabe der Theologie, auch der Theologen der Gegenwart, der Fakultätstheologen. Aus dieser Aufgabe ergeben sich alle andern und bildet sich erst die wahre evangelische Fakultät. Denn zuerst war der Prediger da und hat das Wort Gottes verkündet in Wort und Tat und dann kam der Theologe, der sich über sich selbst und andere Menschen dieser seltsamen Art aufklären wollte. So war es, so ist es auch heute noch. Theologie ist Hilfsarbeit.

Die Theologie der Krisis und die Krisis der Theologie findet ihr Ende und eilt einer Gesundung entgegen. Die Zeit des Heils wird wieder gepredigt werden können, trotz Theologie und ohne Theologie, d. h. ohne wissenschaftliche Anleihen zu machen, wenn wir uns wieder an den vielen Menschen orientieren, zumal an dem Christusbild des Neuen Testamentes, die aus der Zeit und ihrer Problematik erlöst waren, weil sie in „getroster Verzweiflung" sich der Ewigkeit übergaben. In der letzten Predigt aus der angeführten Sammlung wird in die gleiche Richtung gewiesen, von der wir gesprochen haben: „Wo Menschen, wie Paulus, von Christus herkommen und mahnen, da ist es Gottes Zeit. Was sollen wir sagen von unserer Zeit? Seht euch um nach solchen Menschen! Vielleicht sind sie schon da, von uns noch nicht gehört und noch nicht verstanden, noch nicht erkannt (sic!). Vielleicht reden sie schon mit uns aus der Demut und Gnade Gottes heraus. Aber sehet zu, daß ihr euch nicht täuscht. Wenn solche Menschen da sind, warum sollte es dann nicht heute schon heißen: Siehe jetzt!"

Der aufmerksame Leser der Barthschen Schriften und der seiner Freunde glaubt „gesehen" zu haben, daß auch Karl Barth trotz seiner krisenreichen Theologie nicht wenigen Menschen von einer Zeit erzählt, von der es ohne Täuschung gilt: „Siehe jetzt ist der Tag des Heils."

Anhang:

Beiträge zur Verständigung mit der „Theologie der Krisis"

Mit der Flut der von Barth und den Seinen ausgehenden Gedanken sind eine Reihe von theologischen Begriffen weggeschwommen, für Viele versunken und undeutlich geworden, die aber ohne Not in der Theologie und bei theologischen Gesprächen nicht vermißt werden können. Um eine fruchtbare Weiterführung des theologischen Gesprächs zu ermöglichen, erscheint es notwendig, umstrittene Begriffe, an denen sich das Gespräch immer wieder entzündet, noch einmal zu erwähnen und, was sie ursprünglich meinen, festzustellen.

1. Der Begriff Gott ist ein religiöser Begriff. Er deutet auf die Wirklichkeit hin, die unbegreiflich, jenseits alles dessen ist, was der Mensch „Welt" nennt. Er entsteht ursprünglich nur beim religiösen Menschen.

2. Der Begriff Gott steht also in einer unauflöslichen Korrelation zum Begriff des religiösen Menschen. Nur der religiöse Mensch spricht sinngemäß von Gott. Von Gott kann nur geredet werden, wo eine Beziehung zwischen Gott und Mensch bereits hergestellt ist.

3. Man kann sinngemäß und begriffsgemäß weder von Gott an sich, ohne Religion als menschlicher Erscheinungsform Gottes, noch von Religion an sich, ohne Beziehung auf die Gotteswirklichkeit sprechen: Wo keine Beziehung auf Gott ist, ist keine Religion, und wo keine Beziehung zum Menschen hergestellt ist, der von Gott redet oder reden will, ist kein Gott. Religion ohne Gott ist leer und Gott ohne Religion ist blind. Der Versuch einer „reinen" Trennung von Gott und Mensch ist eine unreife Frucht des Denkens, und führt zu einer Hypostasierung der Begriffe, zum Götzendienst vor dem Begriff als solchem. „Immer wieder, wenn wir sinnen, fällt die Welt in wilde Stücke, immer wieder still von innen, füget sich die schöne Brücke."

4. Gott in der Geschichte. Die Begriffe Gott und Geschichte stehen in unauflöslichem inneren Zusammenhang. Denn nur da, wo der Unbegreifliche, Unbedingte (von innen, ohne unser Zutun) eine Beziehung herstellt zum Menschen, wird in der Natur, also auch im Menschen als Teil der Natur, Geschichte im höchsten Sinn. Nur wo Gott in der Geschichte ist, geschah oder geschieht etwas Wesentliches, das unseres Aufmerkens und Verstehens wert ist. Alle wahre Geschichte ist Religionsgeschichte.

5. Religionsgeschichte ist der Korrelatbegriff zum Begriff der Heilsgeschichte. Wir sprechen da sinngemäß von Religionsgeschichte, wo nicht nur der natürliche Mensch, sondern auch Gott am Werke ist, da zu gleicher Zeit von Heilsgeschichte, wo wirklich religiöse, von Gott bestimmte Menschen sind und in größerer oder geringerer Intensität von Gottes Leben Zeugnis ablegen. Entwicklung der Religion zu größerer Tiefe und Reinheit und Verstärkung des göttlichen Heilswillens ist das Gleiche unter zwei Gesichtspunkten.

6. Es gibt eine Fülle von Gottesoffenbarungen. Religionsgeschichte und Heilsgeschichte hat sich nicht nur auf Golgatha „ereignet". Aber dort hat Gott am deutlichsten zu uns geredet. Dort wurde die Zeit wirklich erfüllt. Jesus ist das Urbild des religiösen Menschen und zugleich das deutlichste Wort des Heils. Man kann nicht trennen, wie zur Zeit viel geschieht: Auf Golgatha Gott an sich, — sonst nur Religion.

7. Der Begriff des religiösen Erlebens. Das religiöse Erlebnis ist am Gegenstand seines Erlebens orientiert. Es ist nicht menschliches Machwerk, nicht Steigerung menschlicher Möglichkeiten. Das Kennzeichen des religiösen Erlebens ist, daß der Mensch dabei der rein Empfangende, der Beschenkte ist. Das Geschenk ist das wertvolle, nicht das Erlebnis als solches (wie bei Dilthey, aber nicht bei Schleiermacher). Religiöses Erleben will sagen: Der Einzelne hört selbst von drüben die Stimmen der Geister, die Stimmen der Meister ..."

8. Der Begriff des religiösen Dogmas. Das religiöse Dogma ist eine Frucht des religiösen Erlebens. Das Dogma will sagen: ich habe etwas vernommen von drüben. Ich habe eine Antwort erhalten, oder ich wurde mit einer bestimmten Botschaft angerufen. Was der Fromme erfahren hat, nennt er mit Namen. Die göttliche Berührung prägt sich auch in den Intellekt ein. Der religiöse Mensch wird etwas ganz Bestimmtes sagen. Nichts Bestimmtes sagen zu können, deutet auf eine Schwäche des religiösen Erlebens, das mit einem Traum nichts zu tun hat, hin. Moses sagte etwas sehr Bestimmtes, Jesus, Paulus, Luther. Der Kampf gegen das „dogmatische Christentum" verkennt oft, daß ein religiöser Mensch etwas ganz Bestimmtes sagen muß und kann und daß das, was man denkt über die Welt, nicht gleichgültig ist (liberale Toleranz ist oft ein Zeichen der Schwäche des religiösen Erlebens). Es ist nicht gleichgültig, ob Jesus der Christus ist und ob er auferstanden ist. Die Vertreter des dogmatischen Christentums verkennen oft, daß das menschliche Wort des Dogmas nur Hinweis ist und daß nur der religiöse Mensch wirklich bekennen kann und daß aller Zwang zum Bekennen ohne diese Voraussetzung zu Heuchelei, Buchstaben und Menschendienst führt.

9. Die Bibel ist deswegen die Bibel, weil sie etwas ganz Bestimmtes sagt und meint, auf das sie mit größerer oder geringerer Intensität immer hinweist. Die eigene religiöse Erfahrung allein läßt uns in ihr lesen, was geschrieben ist. Der Geist Gottes sagt uns, daß Gott da und, wo er da ist, durch die Bibel seine deutlichsten Runen in die Geschichte eingekerbt hat.

10. Die religiöse Bestimmung wirkt sich aus in der religiösen Ethik. Sein ganzes Handeln von Gott leiten zu lassen, ist auch eine Art des Bekennens, und Bekennen ist ein Teil der Ethik. Das Kennzeichen der religiösen Ethik ist, daß der Mensch sich nicht an ein Ziel verlieren kann, das in der Ebene der Welt liegt. Die Welt hat für den religiösen Menschen keinen letzten Wert mehr. Alles, was er tut auf dieser Erde und innerhalb der Welt wird Hinweis auf Gottes Ehre. Er kann die Angelegenheiten der Welt nicht mehr so ernst nehmen. Die Liebe zu Gott und der Hinweis auf ihn, ist zu gleicher Zeit die wahre Liebe zu den Menschen. Diese Liebe (von oben genährt) ist des Gesetzes Erfüllung. Eine endgültige christliche Ethik für diese Welt, die von Menschen entworfen werden müßte, gibt es ebensowenig wie ein System der Gottesgedanken.

11. Das religiöse Leben der Fülle und Intensität, die durch Gott in Jesus Christus sich auswirkt, macht unser ganzes Leben zu einer Buße, zu einer immer neuen Einstellung, und damit zu einer Botschaft und Predigt von dem Reichtum göttlicher Möglichkeiten, der in immer wieder neuen Formen, Worten und Taten das Eine sagt: „Ich bin der Herr, dein Gott ..." dein Vater!

12. Über religiöse Menschen und über sich selbst nachdenken, nachdem man von Gott erkannt worden ist, und festzustellen, welches das eigentümliche Wesen des heiligen Menschen ist, und unter welchen Formen Gott sichtbar wird, das ist die eigentliche letzte Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie. Demgegenüber sind alle historischen, psychologischen, textkritischen, literarkritischen Bemühungen nur Vorarbeiten, um an den eigentlichen Gegenstand, den religiösen Menschen, in dem man die Spuren göttlichen Oberlichts sucht, heranzukommen. Denn die himmlischen Schätze, die wir uns sammeln sollen, liegen in irdischen Hüllen verborgen, die zugleich schützen und verschleiern.

Neuenweg (Baden) Kurt Lehmann-Issel

Max Scheler und sein Kant

Scheler ist ohne Zweifel ein geistreicher, sehr belesener und vor allem ein sehr fruchtbarer Schriftsteller. Ist er auch ein Philosoph? Hat er insbesondere Bedeutung für das Gebiet der Ethik und Religionsphilosophie, auf das er die von Husserl begründete phänomenologische Methode ausgedehnt hat? Die streng katholische, an Aristoteles und Thomas von Aquin orientierte Wissenschaft fängt an, dem von Scheler vertretenen Intuitionismus gegenüber mißtrauisch zu werden. Seine Ethik ist von M. Wittmann, seine Religionsphilosophie von J. Geyser in je einer besonderen Schrift *) einer durchaus ablehnenden Kritik unterzogen worden, die sich aus dem Gegensatz erklärt, welcher nach Geysers Ausdruck „tatsächlich zwischen Scheler und Thomas von Aquin in fast allen Grundanschauungen vorhanden ist". In auffallendem Gegensatz dazu steht die Wertschätzung, welche Scheler bei vielen protestantischen Theologen der Gegenwart genießt und die nach meinen Beobachtungen bisweilen in einem sonderbaren Mißverhältnis zu dem Grade der Bekanntschaft mit Schelers umfangreichen Büchern steht. Sie ist aber ohne Weiteres verständlich, wenn man bedenkt, daß bei allen Theologen, die dem zur Zeit so mächtigen Antiintellektualismus huldigen, eine auch nur oberflächliche Bekanntschaft mit Schelers Gedankengängen den Eindruck erwecken muß, in ihm einen energischen Bundesgenossen zu besitzen.

Dieser Antiintellektualismus hat bis zu einem gewissen Grade sicherlich Recht. Wie auf dem Gebiet der Musik, der schönen Literatur, der bildenden Kunst ein kritisch geschulter Verstand und eine ausgebreitete Gelehrsamkeit keineswegs eine genügende Ausrüstung für eine fruchtbare wissenschaftliche Tätigkeit bilden, sondern eine nicht gewöhnliche Empfänglichkeit, oder, wenn man den Ausdruck vorzieht, Erlebnisfähigkeit für diese Dinge die unerläßliche Voraussetzung für die Urteilsfähigkeit bildet, so ist es selbstverständlich analog auch auf dem Gebiet der Religionswissenschaft. Wer der Religion innerlich ganz fern steht, wer religiöse „Erlebnisse" niemals gehabt hat, der hat keine wirkliche Fühlung und Bekanntschaft mit dem Objekt seiner Wissenschaft und taugt nicht zum Religionsphilosophen oder Dogmatiker. Man wird wohl auch zugeben müssen, daß diese Fühlung mit dem Objekt nicht immer in genügendem Maße vorhanden gewesen ist. Aber das schließt nicht aus, daß bei der Begründung der eigenen Auffassung und der Auseinandersetzung mit Anderen, also im wissenschaftlichen Gedankenaustausch, der Intellekt hier wie in anderen Wissenschaften die ausschlaggebende Rolle spielt, und daß, was die Gründlichkeit der Gedankenführung betrifft, an den Religionsphilosophen und Dogmatiker dieselben strengen Forderungen gestellt werden müssen wie an andere Wissenschaftler. Mit der bloßen Berufung auf Gefühle, Ahnungen und Intuitionen, vor allem solche, welche sich der Kontrolle entziehen, ist es nicht getan.

An dieser Gründlichkeit nun läßt es Scheler nicht selten fehlen. Das zeigt sich besonders in seiner Kritik Kants, mit dem er der Natur der Sache nach an allen Ecken und Enden zusammenstößt. In seinem Buche „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik mit besonderer Berücksichtigung der Ethik J. Kants" kommt der Gegensatz schon im Titel zum Ausdruck, macht sich aber auch in seinen sonstigen Schriften überall bemerkbar.

Man hat Kant den Philosophen des Protestantismus genannt. Er ist es gewiß nicht in demselben Sinne, in welchem Thomas von Aquin seit Papst Leo XIII. der Philosoph des Katholizismus ist. Immerhin ist die protestantische Kultur und nicht zum mindesten die protestantische Theologie in so hohem Maße von Kant beeinflußt worden, daß es dem Protestantismus unmöglich gleichgültig sein kann, ob Kants Philosophie heute, wie Scheler meint, eine zum Abbau reife Ruine ist oder nicht.

Ein zusammenfassendes Urteil Schelers über Kant findet man schon an einer Stelle, wo man es nicht vermuten sollte, in der Schrift „Die Ursachen des Deutschenhasses" aus dem Jahre 1917. Es handelt sich danach um „eine einseitig preußische Philosophie". Nur eine „beispiellose Naivität" kann das übersehen. „Gegeben" sind nach Kant „ein Chaos von Empfindungen in der Theorie und ein Chaos von Triebimpulsen innerhalb der praktischen Welt". Alle „Verbindung, Einheit, Ordnung und Verknüpfung" wird nach Kant vom „konstruktiven Tun des Verstandes hinzugetan". Das entspricht genau dem Aufbau des preußischen Staates, welcher aus einem zusam-

*) M. Wittmann, Max Scheler als Ethiker. Düsseldorf, Schwann 1923. J. Geyser, Max Schelers Phänomenologie der Religion. Freiburg i. Br., Herder, 1924.

menhanglosen Haufen sehr verschiedener Stämme ohne natürliche Verbindung von seinen großen Fürsten, Königen, ihren Offizieren und Staatsdienern „konstruiert und erzeugt" wurde. „Was sollen Thüringer, Rheinländer, Süddeutsche mit dieser in metaphysische Ausdrücke gefaßten Geschichte Altpreußens?"

Das ist nicht etwa eine gelegentliche rhetorische Entgleisung in einer populären Schrift. Es ist Scheler völlig Ernst damit. Auch in seinem Werk „Vom Ewigen im Menschen" findet sich in einer Besprechung der Erkenntnislehre Kants die Bemerkung: „Sowohl der ordnungslose, gestaltformfreie Empfindungsstoff wie die ... Kategorialfunktionen sind ... Erfindungen Kants", und zwar besteht in diesen Erfindungen das „πρῶτον ψεῦδος seiner Philosophie" (a. a. O. 1, 441). Ich behaupte im Gegenteil, daß hier das πρῶτον ψεῦδος der Schelerschen Kantkritik liegt. Scheler zitiert Kant meistens nach dem Gedächtnis, und sein Gedächtnis läßt ihn sehr oft im Stich. Sonst könnte es ihm nicht entgangen sein, daß Kant als das vom Verstande zu bearbeitende „Gegebene" keineswegs ein wildes Durcheinander von Sinneseindrücken annimmt, sondern so gut wie Scheler weiß, daß sie, wie sie uns gegeben werden, schon in einer für unsere Wahrnehmung unabänderlichen räumlich-zeitlichen Verbindung stehen. „Ich sehe z. B.", sagt er, „ein Schiff den Strom hinabtreiben. Meine Wahrnehmung seiner Stelle unterhalb folgt auf die Wahrnehmung der Stelle oberhalb des Laufes des Flusses, und es ist unmöglich, daß in der Apprehension dieser Erscheinung das Schiff zuerst unterhalb, nachher aber oberhalb des Stromes wahrgenommen werden sollte. Die Ordnung in der Folge der Wahrnehmungen in der Apprehension ist hier also bestimmt, und an dieselbe ist die letztere gebunden." Bei der Wahrnehmung eines Hauses, also bloß räumlicher Verhältnisse, ist die Sache nach Kant zwar insoweit anders als ich mit der wahrnehmenden Auffassung derselben beliebig oben oder unten, rechts oder links anfangen kann. Aber das räumliche Verhältnis der Einzelheiten liegt natürlich auch dann fest und wird nicht etwa von uns durch Kategorialfunktionen herbeigeführt (Kritik d. r. V., 237) *). Die Ordnung und Verbindung, die wir in die Erscheinungen hineinbringen, liegt auf einem ganz anderen Gebiet, nämlich dem, daß wir über die bloße Erscheinung bzw. Wahrnehmung (z. B. die wahrgenommenen Bewegungen der Planeten) hinausgehend die „Wirklichkeit" (z. B. die „wirklichen" Bewegungen der Planeten) herzustellen suchen.

Ich kann darauf näher hier nicht eingehen und brauche es um so weniger, weil ich im ersten Bande meiner „Untersuchungen zur Logik der Gegenwart" diese Frage ausführlich behandelt habe. In ganz unvereinbarem Widerspruch mit den Texten steht, nebenbei bemerkt, auch die Behauptung Schelers („Vom Ewigen im Menschen, 467), der Geist sei nach Kant „eine Kraft synthetischer Verknüpfung nach Gesetzen und Vorbildern, die ihm ursprünglich eigen sind, die keine Ableitung oder Erklärung vertragen — die ihm als Schicksal innewohnen". In Wahrheit gibt Kant bekanntlich in der Kritik d. r. V. § 15—27 eine ausführliche „Deduktion" der reinen Verstandesbegriffe; er bezeichnet den Verstand als „Geburtsort" derselben und erklärt in der Abhandlung „Über eine Entdeckung, durch welche alle neue Kritik der Vernunft durch eine alte entbehrlich gemacht werden soll" ausdrücklich: „Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffenen oder angeborenen Vorstellungen; alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu den Verstandesbegriffen gehören, nimmt er sie als erworben an."

Noch sonderbarer erscheint der von höchst oberflächlicher Benutzung der Quellen aus unternommene Angriff auf Kants Erkenntnislehre, wenn man liest, was er selbst („Deutsches Leben der Gegenwart", 1922, S. 202; ich zitiere die Stelle nach Geyser) mit anerkennenswerter Offenheit von der Phänomenologie sagt, die er an ihre Stelle setzen will. „Freilich gehen in der Beantwortung sehr wesentlicher philosophischer Fragen und nicht weniger in der Auffassung und Methode der Phänomenologie selbst die ihr nahestehenden Forscher oft weit auseinander. Am tiefsten ist der Gegensatz unter den Phänomenologen in den erkenntnistheoretischen Fragen." Er wird aber dadurch an der Vorzüglichkeit der Methode keineswegs irre, sondern erschaut in kühnem Wagemut sogar die „Wesensnotwendigkeit einer objektiven, allumfassenden Heilsanstalt mit höchster, unfehlbarer Autorität" („Vom Ewigen" 1, 697).

In derselben Höhenlage wie Schelers Kritik der Kantischen Erkenntnislehre bewegt sich auch die der Kantischen Ethik. Im Einklang mit der schon im Anfang zitierten Stelle aus den „Ursachen des Deutschenhasses" heißt es auch in dem Werke über den „Formalismus in der Ethik", die Ethik Kants gehe von einem „Chaos von Neigungen" aus (a. a. O. 1, 444) *). Daß der Mensch, wenn man von der praktischen Vernunft absehe, ein bloßes Naturwesen sei, bedeute für Kant, er sei ein bloßes „mechanisches Triebbündel" (a. a. O. 1, 467). In Wirklichkeit betrachtet Kant den Menschen auch nach der seelischen Seite hin als Organismus, bei dem alles nicht nur seinen bestimmten Zweck hat, sondern auch zweckmäßig ist. „In den Naturanlagen eines organisierten ... Wesens nehmen wir es als Grundsatz an, daß kein Werkzeug zu irgendeinem Zweck in demselben angetroffen werde, als was auch zu demselben das schicklichste und ihm am meisten angemessene ist." (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1. Abschnitt.) Kant geht darin bekanntlich soweit, daß er sogar unser Unvermögen, das Dasein Gottes zu beweisen, als zweckmäßig ansieht (Kritik der pr. V., 146), hat also zweifellos den Menschen seiner natürlichen Ausstattung nach nicht als „mechanisches Triebbündel" angesehen. Nach Schelers Meinung sind ferner für Kant „zwar nicht die einzelnen Triebregungen ... böse und radikal böse ..., wohl aber das Faktum, daß es so etwas wie ‚Triebe' gibt". Dagegen heißt es bei Kant: „Natürliche Neigungen sind, an sich selbst betrachtet, gut, d. i. unverwerflich, und es ist nicht allein vergeblich, sondern es wäre auch schädlich und tadelhaft, sie ausrotten zu wollen." (Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 69.) Charakteristisch für die Sorgfalt seines Kantstudiums ist auch die Behauptung Schelers, Kant spreche abwechselnd von „Neigungen" und von „Triebimpulsen". Wo denn? Nach Kant, so lehrt Scheler weiter, ist es gleichgültig, „ob wir Edles oder Gemeines, ob Wohl oder Leid, ob Nutzen oder Schaden zu realisieren suchen", und spricht von der „Ungeheuerlichkeit dieser Behauptung", welche vergesse, daß die Zwecke des Teufels nicht minder „systematisch" seien wie die Zwecke Gottes (a. a. O. 1, 424). Dagegen lehrt Kant, daß das höchste Gut, welches er bekanntlich mit dem Reich Gottes gleichsetzt, „der notwendige höchste Zweck eines moralisch bestimmten Willens" sei (Kritik d. pr. V., 115 u. ö.). Und wo ist bei Kant „formal" gleichbedeutend mit „systematisch"? Dann behauptet Scheler, Kant habe „die Vorzüglichkeit des Personwertes vor allen Funktions- und Sachwerten" nicht zu sehen vermocht. Dagegen lehrt Kant: „Es ist überall nichts in der Welt, ja auch außer derselben zu denken

*) Alle Seitenzahlen der Werke Kants beziehen sich auf die in den Vorländerschen Ausgaben am Rande fortlaufend bemerkten. Also „Kritik d. r. V.", „Religion" und „Kritik der Urteilskraft" auf die Originalausgaben, bei den übrigen Schriften auf Akademieausgabe.

*) Ich zitiere nach der ersten, im „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", 1. und 2. Bd. erschienenen Auflage. Die spätere 2. Auflage von 1922 ist unverändert abgedruckt.

möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille", d. h. „Charakter" (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1. Abschnitt). Scheler meint: „Die Idee einer sittlichen Gemeinschaft von Personen ... wäre durch das Kantische Autonomieprinzip ausgeschlossen." (Formalismus 2, 375.) Dagegen fordert Kant, der Mensch solle aus dem „ethischen Naturzustand" (der sittlichen Vereinzelung) herausgehen, um ein Glied „eines ethischen gemeinen Wesens" zu werden (Rel. i. d. Gr. d. bl. V., 134).

Und was will nun Scheler an die Stelle der Kantischen Ethik setzen? „Das einzige Verdienst der praktischen Philosophie Kants" ist nach ihm die Widerlegung aller Formen der Güter- und Zweckethik, kantisch gesprochen: der materialen Ethik. Aber die Ethik Kants trifft nach Schelers Meinung nicht seine (Schelers) „materiale Wertethik" (a. a. O. 1, 405 f.). Er nimmt nämlich ein an sich bestehendes „Wertreich" an. Alle Werte sind „materiale Qualitäten" (1, 416); daher der Ausdruck „materiale Wertethik". Die Rangordnung der Werte ist „etwas absolut Invariables" und kann niemals deduziert oder abgeleitet werden (a. a. O. 1, 490 f.). Die Werte sind also nicht dadurch Werte, daß sie für irgend Jemand etwas wert sind. „Sie bestehen unabhängig von aller Organisation bestimmter Geisteswesen" (a. a. O. 2, 126). Dadurch glaubt Scheler anscheinend den Schwierigkeiten der sonstigen, von Kant kritisierten materialen bzw. eudämonistischen Ethik zu entgehen. Das hält ihn aber nicht ab, in anderem Zusammenhang zu erklären: „Nur der Gute ist der Glückselige. Aber das schließt nicht aus, daß es eben die Glückseligkeit ist, welche die Wurzel und Quelle alles guten Wollens und Handelns ist — niemals aber sein Ziel oder gar sein ‚Zweck' sein kann. Nur der Glückliche handelt gut (2, 231). Daraus folgt aber doch unweigerlich, daß, wenn man Jemand zum guten Menschen machen will, man ihn zuerst glücklich machen muß. Das Grundproblem würde also vom Standpunkt der Schelerschen Ethik doch bleiben: Wie wird der Mensch glücklich? Ist das etwas anderes als Eudämonismus?

Ähnliche grobe Widersprüche finden sich auch sonst. Das „Wertreich" ist uns Menschen nach Schelers Lehre nicht etwa bekannt, sondern es „öffnet" sich erst allmählich den sittlich-religiösen Genien, und ihren Offenbarungen müssen die anderen Menschen folgen. Das „Ethos", die „Erlebnisform der Werte und ihrer Rangordnung" unterliegt also der geschichtlichen Entwicklung (a. a. O. 2, 173 f.). Trotz dieser deutlich proklamierten Relativität der sittlichen Erkenntnis spricht dann aber Scheler andererseits auch wieder von „allgemeingültigen Werten", mit denen die „Ethik als Wissenschaft" es allein zu tun habe, und die „von allen und zu jeder Zeit erkennbar sind". Nennen tut er sie leider nicht. Von ihnen sind „Normen" abgeleitet, und jedes Zuwiderhandeln gegen diese ist „böse und durch Böses bedingt" (2, 370 ff.).

Kurz gesagt: Scheler stellt Kants Ethik vollkommen falsch dar, und was er an die Stelle setzen will — die Proben ließen sich leicht vermehren — ist durchweg unklar und widerspruchsvoll.

Und nun noch einige Bemerkungen über Schelers Kritik der Kantischen Religionsphilosophie. „Es war", sagt er, „ein unhaltbarer Versuch J. Kants, das Dasein Gottes ... auf ein Postulat der praktischen Vernunft zu gründen, das auf Grund eines zuvor schon gegebenen und gültigen Sittengesetzes im Grunde nur — wäre es selbst als Postulat berechtigt — zu einem Wesen X führen würde, das zwischen Glückseligkeit und Tugend ausgleicht, also zu einem Vergeltungs- und Rechtsgaranten. Diesem Wesen käme auf Grund seiner Form der Auffindung weder Allmacht, noch Allweisheit und Allwissenheit, noch Allgüte und Alliebe zu" („Vom Ewigen im Menschen", 1, 599). „Auch die essentielle Personalität Gottes ... ist ... nicht konstituiert", da zu einer vergeltenden Gerechtigkeit „eine bloße sittliche Weltordnung ebenso genügen würde" (a. a. O. 599/600).

Auch hier handelt es sich wieder um eine höchst oberflächliche, wichtige Ausführungen Kants völlig übersehende Kritik. Das „höchste Gut" oder, was für Kant gleichbedeutend ist, das „Reich Gottes" ist nach ihm „der notwendige Zweck eines moralisch bestimmten Willens" (Kritik d. pr. V., 115 u. ö.). Wir sollen es zu befördern suchen; diese Aufgabe ist nach Kant mit der unerschütterlichen Gewißheit des Sittengesetzes unzertrennlich verbunden. Also muß es auch möglich sein. Denn wie könnte es unsere Bestimmung sein, es zu befördern, wenn es nicht möglich wäre. Nun ist es aber aus menschlicher Kraft allein nicht möglich. Wir können uns seine Möglichkeit nur vorstellen unter der Form, daß eine höhere Macht es verwirklicht; d. h. durch die praktische Vernunft wird das Dasein einer solchen Macht, d. i. Gottes, postuliert. Es handelt sich also bei dem Postulat des Daseins Gottes durchaus nicht allein um einen Ausgleich zwischen Tugend und Glückseligkeit, sondern, allgemein gesprochen, um die Verwirklichung des höchsten Guts oder Reiches Gottes, von welchem Kant charakteristischer Weise schon in bezug auf seine irdische Anbahnung sagt: „Ein moralisches Volk Gottes zu stiften, ist also ein Werk, dessen Ausführung nicht von Menschen, sondern nur von Gott selbst erwartet werden kann" (Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 141). Und wenn Scheler nun behauptet, daß dem Gotte Kants „auf Grund der Form seiner Auffindung" weder Allmacht, noch Allweisheit und Allwissenheit, noch Allgüte und Alliebe zukomme, so wird er ohne Weiteres widerlegt durch Stellen wie: „In Beziehung auf das höchste, unter seiner Herrschaft allein mögliche Gut, nämlich die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen, werden wir uns dieses Urwesen als allwissend denken, damit selbst das Innerste der Gesinnungen ... ihm nicht verborgen sei; als allmächtig, damit es die ganze Natur diesem höchsten Zwecke angemessen machen könne; als allgütig und zugleich gerecht: weil diese beiden Eigenschaften (vereinigt, die Weisheit) die Bedingungen der Kausalität einer obersten Ursache der Welt als höchsten Guts unter moralischen Gesetzen ausmachen; und so auch alle noch übrigen transzendentalen Eigenschaften, als Ewigkeit, Allgegenwart usw." (Kritik der Urteilskraft, 414 u. ö.). Dadurch dürfte auch die Behauptung Schelers widerlegt sein, daß bei Kant die „essentielle Personalität Gottes" nicht „konstituiert" sei. Nicht ohne Interesse für die Leser der CW dürfte übrigens die Erinnerung daran sein, daß sich Kant sehr wohl bewußt ist, daß es sich bei allen solchen Erörterungen des Wesens Gottes nur um die Art handelt, wie er sich dem menschlichen Bewußtsein darstellen kann, resp. wie er von uns gedacht werden muß. Bezeichnend dafür ist eine Stelle aus den Prologomena: „Wir gestehen dadurch, daß uns das höchste Wesen nach demjenigen, was es an sich selbst sei, gänzlich unerforschlich und auf bestimmte Weise sogar undenkbar sei" (a. a. O. § 58).

Niemand, mag er im übrigen zu Kant stehen wie er will, wird seiner Religionsphilosophie, deren Ausgangspunkt das Wunder des uns mit der übersinnlichen Sphäre in unmittelbare Berührung bringenden moralischen Erlebnisses bildet („zu was Besserem sind wir geboren"). Klarheit und Geschlossenheit absprechen können. Und gerade daran fehlt es Schelers Religionsphilosophie durchaus. Drei Tendenzen kreuzen und verschlingen sich bei ihm, und von der strengen Durchführung einer Methode ist nicht die Rede. Erstens eine scholastische. Sie äußert sich in Bemerkungen wie: es gebe ein Daseiendes, „dessen Dasein aus seinem Wesen folgt, und es sei dieses Daseiende verschieden von der Welt" („Vom Ewigen 1,

591). Sie äußert sich ferner in seiner Hochschätzung der Metaphysik, die nach seiner Meinung für die Theologie unentbehrlich ist und die ihn die „ungeheure Unwahrhaftigkeit" der Trennung von Glauben und Wissen bei Luther, A. Ritschl, Kaftan, Herrmann beklagen läßt (a. a. O. 614 f.). Er stellt selbst ein besonderes Werk über die Metaphysik in Aussicht, obwohl er weiß, daß sie „über ganz formale, ontologische und axiologische Wesensbestimmungen" nicht hinauskommen werde. Zweitens ist bei ihm von Einfluß die mystische Tendenz, die Religion auf ein unmittelbares Erleben und Erfassen des Göttlichen zurückzuführen. „Freie Selbstoffenbarung, stetes Flüstern in den Tiefen der Personzentren jedes endlichen Vernunftwesens, dauerndes und kontinuierliches Hineinleuchten des ewigen Lichtes in die endlichen Geister ... das gehört also zum Wesen und zur Idee schon eines möglichen Gottes" ... Die Verschuldung des Menschen besteht dann darin, daß er „dieses Flüstern nicht hört, jenes Licht nicht in sich aufnimmt, weil er die Fesseln nicht zu lockern vermag, die ihn an die Gegenstände und Bilder der Endlichkeit knüpfen" („Vom Ewigen", 1, 685 f.). In unvereinbarem Gegensatz dazu steht aber die dritte Tendenz, die Religion auf historische Offenbarung zu gründen. Eine „göttliche Mitteilung (Offenbarung)" an den Menschen kann nur erfolgen „durch Vermittlung menschlicher Personen (a. a. O. 693). Aller christliche Glaube ist „in allerletzter Linie fundamentiert auf das, was Christus über Gott und über sich selbst gegeben war ... resp. auf das, was er seiner Kirche hiervon mitzuteilen für gut fand" (a. a. O. 606). Darüber hinaus behauptet Scheler aber auch noch „die Wesensnotwendigkeit einer objektiven allumfassenden Heilsanstalt mit höchster unfehlbarer Autorität" (a. a. O. 697) und preist ganz im Sinne dieses Autoritätsglaubens als „das höchste und im strengsten Sinne vollkommenste und edelste Opfer" das freie Opfer des individuellen Verstandes, das „sacrificio dell' intelletto" (a. a. O. 703).

Und nun zum Schluß! Mit der vorstehenden kritischen Betrachtung des Verhältnisses Schelers zu Kant soll natürlich kein Urteil abgegeben werden über die schriftstellerischen Leistungen Schelers überhaupt, vor allem nicht über die, welche zur Philosophie in keiner näheren Beziehung stehen. Mag sein, daß in seinen unter dem Titel „Vom Umsturz der Werte" gesammelten Aufsätzen, in seinen Schriften über den Krieg und auch in einzelnen Ausführungen seiner im engeren Sinn philosophischen Schriften manches Bemerkenswerte und Richtige steckt. Darüber mögen Andere entscheiden. Hier kam es nur darauf an, an dem Verhältnis Schelers zu Kant zu zeigen, daß seine Philosophie der Gründlichkeit entbehrt, und daß, wer nicht, im Banne des Intuitionismus stehend und durch die Idee einer unmittelbaren Wesensanschauung geblendet, von vornherein entschlossen ist, in solchen Fragen das Opfer des Verstandes zu bringen, von Schelers Methode, soweit man von einer solchen überhaupt sprechen kann, keine Förderung für die Aufgaben der protestantischen Theologie erwarten darf.

Münster i. W. Wilhelm Koppelmann

Die Weltanschauung Rudolf Steiners

Eine philosophische und theologische Kritik der Anthroposophie

Das geistige Leben der Gegenwart ist gekennzeichnet durch eine starke Abwendung vom Rationalismus und durch eine starke Hinwendung zum Irrationalen, zur Mystik. Damit hängt es zusammen, daß das Interesse für das Übersinnliche stark hervortritt, und daß Männer, die diesem Interesse Befriedigung versprechen, sehr großen Anklang und Zulauf finden. Unter ihnen ragt Rudolf Steiner weit über das übliche Maß solcher Tagespropheten hinaus, weil er nicht bloß über eine gründliche naturwissenschaftliche und philosophische Bildung verfügt, sondern weil er ein Weltanschauungssystem entworfen hat, das durch seine — wenigstens vermeintliche — Geschlossenheit Eindruck macht, und zu dessen Kritik es ernster wissenschaftlicher Besinnung bedarf.

Steiner gehört zu den Philosophen, die sich gegenüber der Frage Kant oder Goethe? für Goethe entscheiden, d. h. er glaubt an die Macht eines schauenden Erkennens, das den Wesenskern der Wirklichkeit, das „Ding an sich", erschaut. In allem Sinnlichen sieht die schauende Erkenntnis ein Übersinnliches, während das begriffliche Erkennen endgültig in den Grenzen bleibt, die ihm Kant ein für allemal richtig gesteckt hat. Die schauende Erkenntnis Goethes — mit der er z. B. die Urpflanze erschaute — ist dann von den großen Vertretern des deutschen Idealismus, von Fichte, Schelling und Hegel, fruchtbar weiter gebildet worden. Aber der deutsche Idealismus, auch in seinen gegenwärtigen Vertretern wie z. B. Eucken, ist über eine bloße Symbolik des geistigen Erkennens nicht hinausgekommen, er schaute noch nicht die geistige Welt unmittelbar.

Steiner will nun zur Schau übersinnlicher Welten erziehen. Er weist den Weg psychologischer Schulung. Vorausgesetzt, daß Jemand sittlich ernst und lauter ist, kann er durch planmäßige Übungen in der geistigen Konzentration — z. B. ganz konzentriertes Durchdenken eines Bibelspruches oder eines Dichterwortes, ganz konzentrierte Betrachtung eines Samenkornes — langsam sein Denken so „erkraften", daß der „astrale Plan" vor ihm „aufdämmert". Zu der Schulung des Denkens muß weiter die Schulung des Gefühls- und Willenslebens treten. Der Mensch muß lernen, die Gefühle in seiner Seele voll ausklingen zu lassen, und seine Gefühle so in die Gewalt zu bekommen, daß er mit Gelassenheit Herr seiner Gefühle ist. Zu dem allen muß eine starke Unbefangenheit in der Lebensauffassung treten, die immer bereit ist, Neues auf sich wirken zu lassen, und immer hinzuzulernen.

Wer so sich schult, der kommt in der geisteswissenschaftlichen Logik voran. Er durchschreitet die Stufen der übersinnlichen Erkenntnis, die sich über der sinnlichen Erkenntnis erbauen: die Imagination, die Inspiration, die Intuition, die Erkenntnis des Verhältnisses von Mikrokosmos und Makrokosmos, das Einswerden mit dem Makrokosmos, und erreicht die höchste Erkenntnisstufe, der gegenüber alle Beschreibung versagen muß: „Es ist weder möglich noch notwendig, diese Entwicklungsstufe zu beschreiben, denn keine menschlichen Worte haben die Kraft, das zu schildern, was der Mensch durch dieses Erlebnis erfährt."

Man wird der Wendung vom rein rationalen Begreifen zu einem intuitiven Verstehen, die bei Steiner vorliegt, zustimmen müssen. Doch ist diese Wendung Steiner keineswegs allein eigentümlich. Es geht durch unsere ganze Zeit die Sehnsucht, in den Kern der Dinge einzudringen, ihr Wesen zu erfassen. In dieser Richtung suchte Troeltsch, das ist das Ziel der Dilthey-Sprangerschen geisteswissenschaftlichen Psychologie, darum geht es auch in der Wesenschau, die Phänomenologen wie Husserl und Scheler treiben. Unsere Zeit strebt machtvoll über Kant hinaus, vom Funktionalen wieder zum Substantiellen. Insoweit ist auch Steiners Ansatz berechtigt. Es ist auch richtig, daß alles substantiale Erkennen der sorgfältigen Versenkung und der stärksten Verinnerlichung bedarf. Daher können Übungen wie die von Steiner empfohlenen wohl eine gewisse pädagogische Bedeutung haben. Und das, was Steiner als die Stufen der Erkenntnis beschreibt, mag dann ein poetisch-symbolischer Ausdruck für immer größere Verfeinerung des immer mehr nach innen gewandten, immer mehr auf das Wesen gerichteten Erkennens sein. Zu einer Entscheidung über Steiners Erkenntnistheorie und Methode kann man aber erst gelangen, wenn sich die Methode an ihren Ergebnissen bewährt.

Steiner entrollt nun ein ganzes Bild von Mensch, Welt und Kosmos, also eine ganze Schau des Universums, die sich dem Anthroposophen erschließt. Die Fähigkeit der übersinnlichen Schau beginnt mit der Entwicklung der Hellseherorgane im Menschen, die z. B. in der Kehlkopf-, Brust- und Bauchgegend ihren Sitz haben und bei beginnender Hellsichtigkeit zu leuchten beginnen und mehr und mehr in Bewegung geraten. Dann erkennt der hellsichtige Mensch mit diesen Organen die Gedanken und Gefühle des andern Menschen: Begierden werden „flammenähnlich", d. h. mit denselben Gefühlen, wie sie bei Flammenwahrnehmungen entstehen, wahrgenommen, ein Rachegedanke erscheint als pfeilartige, zackige Figur usw. Der Hellseher sieht auch die sieben „Leiber" des Menschen, seinen Ätherleib, seinen Astralleib, sein Ich und die drei höheren Stufen des Menschenwesens. Über das Menschenwesen hinaus schaut der geschulte Hellseher das „Geisterland", die Region der Urbilder, also der Ideen, und zwar der Urbilder, die auf Erden ihre Gegenbilder haben, und der Urbilder, von denen es auf unserer Erde keine Gegenbilder gibt. Auch schaut der Anthroposoph, der in der Geistesschulung weit genug vorgeschritten ist, die früheren Weltzeitalter und die kommenden Weltperioden, nämlich die Zeitalter des Saturn, der Sonne, des Mondes, der Erde, des Jupiter, der Venus und des Vulkan. Sie bedeuten eine Entwicklung des reinen Geistes durch fortschreitende Materialisierung, in deren Höhepunkt wir stehen, hindurch zurück zum Zustand des reinen Geistes. So wie nacheinander das Mineralreich, das Pflanzenreich, das Tierreich entstanden sind, je ein Reich je einer Weltperiode zugeordnet, so werden auch nacheinander diese Reiche wieder vergehen, bis nur der geistige Ertrag dieses großen Weltenganges zurückgeblieben ist.

Als Wahrheitskriterien für seine Schau, also als Sicherungen dafür, daß diese Schauungen nicht Phantasterei sind, nennt Steiner zunächst einmal die nachträgliche Erprobung. Wer den Schilderungen der Hellseher von dem, was sie geschaut haben, mit innerer Konzentration und gläubiger Hingabe zuhört, der lebt sich in den Strom des geistigen Daseins ein, d. h. er wird der Existenz dieser geistigen Wirklichkeit gewiß. Dazu kommt nach Steiner weiter als Wahrheitskriterium die Nachprüfung durch das normale Bewußtsein, das Nacherleben im Gefühl und die Erfahrung von der Bedeutsamkeit der theosophischen Schauungen. Steiner meint, daß sich ein großer Teil der Schauungen mit dem gewöhnlichen Bewußtsein nachprüfen lasse; so habe z. B. die Naturwissenschaft die Schau von dem früheren Erdteil Atlantis bestätigt. Ferner behauptet Steiner, daß gesundes und unverbildetes Gefühl die Gewißheit habe, daß das vom Theosophen Vorgebrachte richtig sei. Vor allem aber erwiesen die theosophischen Schauungen ihre Richtigkeit dadurch, daß sie für die Menschen „Mittel innerer Kraftzufuhr" würden.

Man wird dem Gemälde der Steinerschen Weltanschauung gegenüber das Gefühl nicht los, daß hier poetische Phantasie ein mutwilliges Spiel treibt. Das Evidenzgefühl, an das Steiner appelliert, zeugt nicht für die Wahrheit, sondern für die Dichtung des Steinerschen Schauens. Übrigens sind seine Schauungen keineswegs so original, wie es vielleicht auf den ersten Blick scheinen mag. Wer den Buddhismus und den Gnostizismus kennt, der wird mancherlei Entlehnungen bei Steiner finden, so ist z. B. die Anschauung, daß jeder Weltensphäre ein Planet zugeordnet ist, gnostisch, während die Lehre von der Erkraftung durch Konzentration und Meditation buddhistisch ist. Das Kriterium der Erprobung versagt, weil wohl durch gläubiges Zuhören innere Zustimmung erzeugt werden kann, aber niemals ein Beweis geführt wird, im Gegenteil vielmehr der recht gegründete Verdacht bestehen bleibt, daß hier Kritiklosigkeit und Suggestion ihr gefährliches Spiel treiben. Am wenigsten aber überzeugt die Behauptung von der inneren Kraftzufuhr, weil die Fälle nicht selten — mir aus dem Leben auch bekannt — sind, wo die Anthroposophie geradezu für die Erfüllung der Alltagspflichten gefährlich geworden ist. So versagen Steiners Beweisgründe, und der Verdacht, daß es sich bei ihm um reine Phantastik handelt, bleibt bestehen. Er wird zur Gewißheit, wenn man die Anthroposophie in ihrer Stellung zu den verschiedensten Lebens- und Kulturgebieten verfolgt.

Alle großen Weltanschauungssysteme haben noch immer Beziehung zur Religion gesucht. Steiner behauptet zwar, daß die Anthroposophie als Geisteswissenschaft gegenüber den Religionen und Konfessionen neutral sei, also mit Religion nichts zu tun habe. Aber dann greift er doch sofort auf das religiöse Gebiet über, wenn er meint, die Anthroposophie biete in rationaler Schau den Wesenskern und Wahrheitsgehalt der Religion. Was der Gläubige nur autoritativ im Glauben annehme, das habe der Theosoph in unmittelbarer Schau, so daß er also für sich keine Religion brauche. Christus wird als der große Theosoph verstanden, der dem uneingeweihten Volk das im Glauben darbot, was ihm und den mystisch reifen Geistern in der Schau gegeben war. Religion und Christentum also als Theosophieersatz! Die entgegenstehenden Zeugnisse des Neuen Testamentes werden durch Umdeutung und Zurechtdeutung solange zurechtgebogen, bis sie das aussagen, was der Theosoph will. Das Vaterunser enthält nach Steiner eine Anschauung der sieben menschlichen Leiber. „Der große Eingeweihte, der Stifter des Christentums, hat in dem Augenblick, wo er das Gebet gelehrt hat, die sieben Glieder der menschlichen Natur im Auge gehabt." Christus selbst ist ein Sonnenwesen, das seit der Golgathastunde seinen Wohnsitz auf Erden genommen hat, wo er im „Mittelpunktsgeist" der Erde in der „Weihnachtsmitternachtstunde" von den Eingeweihten geschaut wird.

Wer überhaupt eine Ahnung vom Wesen der Religion hat, der muß gegenüber diesen Ausführungen erkennen, daß Steiner keinerlei Einblick in die Religion hat, daß also gegenüber der Religion die Anthroposophie nicht bloß versagt, sondern sich als gefährliche Verführungsmacht erweist. Alle lebendige Religion hat noch immer behauptet, daß sie kein Erkennen sei — das hat sie der Wissenschaft überlassen — aber alle lebendige Religion hat ebenso stets unmittelbare Gewißheit des Göttlichen sein wollen, die durch kein rationales System überboten oder abgelöst werden konnte.

In ähnliche Verworrenheiten führt die Anthroposophie auf andern Gebieten des geistigen Lebens, so z. B. auch auf dem Gebiete der Pädagogik und auf dem Gebiete des Wirtschaftslebens. Gegenüber den konkreten Problemen versagt die Anthroposophie, und dieses Versagen entscheidet über ihr Recht und über ihre Bedeutung im negativen Sinne.

Minden i. W. Kurt Kesseler

Der „neue Mensch" im Drama

Die deutschen Theater nach dem Kriege 4

Das Kampffeld

Der Sinn der Bühne ist das Stück. Das ist ein so selbstverständlicher Satz, daß sich jeder Unbefangene wundern wird, weshalb der Gedanke überhaupt erst hingeschrieben werden muß. Trotzdem ist gerade dieser Satz heute, in der Verwirrung, so gut wie revolutionär, nicht, weil er etwas Neues, sondern weil er etwas ganz Natürliches aussagt, das nur vergessen worden ist.

Das deutsche Drama im engeren Sinne ist ja noch nicht alt. Es war, seit Lessing, nie Bildungsmittel; sondern in seinen höchsten und besten Zeiten immer Kampf. Das Theater war neben der Vergnügungsstätte in seinen besten Zeiten nie literarhistorisches Bilderbuch, sondern im-

mer Kampffeld. Gegen fürstliche und kirchliche Willkür, für menschlich duldsame Weite ficht das Drama Lessings; der junge Schiller führt das Motto In tyrannos; noch die strahlendste Höhe der Klassik, die den Kampfzug ganz abgestreift zu haben scheint, setzt sich doch ganz bewußt ein für ein Reich der Wahrheit und Schönheit gegenüber der verworrenen Welt. Und wie wir auch immer zu diesen verschiedenen Zielen stehen mögen: wir können nicht leugnen, daß Drama Kampf und Theater seine Waffe ist, überall dort, wo beide ihren inneren Sinn erfüllen. Aus der Kunststätte des Altertums und des Mittelalters, aus dem Schmeichelspiegel der Hofgesellschaft, die beide ihrer Zuschauerschaft sicher sind, wird mit dem deutschen Drama im engeren Sinn das Theater ein politicum — das Wort freilich nicht parteimäßig, sondern in der ursprünglichsten und tiefsten Bedeutung genommen.

Unser Theater hat, und durchaus nicht erst seit dem Kriege und seinen gesellschaftlichen Verschiebungen, kein einheitliches Publikum mehr. Es erhebt sich nicht mehr wie im Altertum und Mittelalter auf festem Boden. Seine Aufgabe in den letzten anderthalb Jahrhunderten war viel größer und ernster als die des mittelalterlichen oder die des Barocktheaters. Das Theater selbst mußte seine Zuschauerschaft anziehen, sie bewegen, sie zur Gemeinde machen. Das Drama selbst wird zur Bindung oder Scheidung zwischen den Menschen; zu Mittel und Willen und leuchtender Fackel, um durch das Vorbild des Lebens, der in Fleisch und Blut auf der Bühne handelnden Menschen, eine Zuschauerschaft nicht nur zu sammeln, sondern auch in Herz und Kopf vorwärts zu bringen. Das deutsche Drama ist Predigt im Fleische. Es stellt nicht Gesetze in abstrakten Worten auf, nach denen gehandelt werden sollte, sondern es zeigt, wie lebendige Menschen nach diesen oder wider diese Gesetze handeln. Ohne diesen im höchsten Sinn politischen Antrieb ist in den letzten anderthalb Jahrhunderten seit der Zerstörung der fest und hierarchisch gegliederten Gesellschaft kein Drama mehr möglich gewesen.

Die scheinbare Anarchie des modernen Dramas

Auch das Drama unserer Zeit hat trotz aller Abirrungen und Verirrungen diesen menschlich-politischen Zug, diesen Trieb zur sammelnden und scheidenden Verkündigung zähe festgehalten. Man darf sich nicht dadurch täuschen lassen, daß man überall lesen kann, das moderne Drama zeige die Züge der Anarchie; selbst nicht dadurch, daß einer der besten deutschen Theaterkritiker, Bernhard Diebold in Frankfurt, ein umfangreiches und erfolgreiches Buch gerade unter diesem Titel geschrieben hat. (Übrigens führt der Titel irre; denn gerade Diebold beginnt, gegenüber der meist rein nachzeichnend und bewertend eingestellten Berliner Theaterkritik, damit, dem niederdrückenden Märchen von der Anarchie des modernen Dramas ein Ende zu machen.)

Daß das Drama des letzten Menschenalters wahllos alle möglichen Reiche durchtastet, stimmt nur dann, wenn man sich auf die rein formale Betrachtung beschränkt, die aber gerade dem Kampfinhalt des Dramas noch weniger gerecht wird, als aller sonstigen Dichtung. Natürlich wird der Eindruck der Anarchie noch verstärkt durch die tatsächlich anarchischen und immer anarchischer werdenden Theaterzustände.

Innerlich aber, vom Menschen des Dramas aus gesehen, ist auch die moderne dramatische Dichtung, wenigstens soweit sie auf der Linie der offiziellen Literaturgeschichte liegt, ein einziger durchaus folgerechter Kampf um den Menschen. Überall dreht es sich um die Frage, wie der Mensch beschaffen sein soll. Und das ist, so sehr uns die Antwort des Dichters auch fremdartig berühren oder abstoßen mag, tatsächlich unsere Frage, an der unser Leben und unsere Zukunft, unser irdisches und unser künftiges Heil hängt und an deren lebendiger Gestaltung im Drama Niemand vorüber kann, der nicht zur Isolierung und zur Flucht aus der Gemeinschaft sich verurteilen will.

Angeklagte und Ankläger

Die Zeit des Naturalismus der achtziger und neunziger Jahre erscheint heute uns Jüngeren fast als eine klassische Epoche; kaum mehr zur „Moderne" gehörig. Und trotzdem entwickelt sich aus ihm Alles, was bis heute im Drama innere und äußere Bedeutung gewonnen hat; er ist noch immer, allen Programmen zum Trotz, der feste innerliche Ausgangspunkt, der selbst noch dort zu spüren bleibt, wo neue Dichter gegen den „Naturalismus" als eine feindselige, heute vollkommen tote und überwundene Welt Sturm laufen.

Denn was überwunden wurde, war ja nur das Äußere, die Technik, der Aberglaube an eine genaue Naturbeobachtung als Bereicherung der Dichtung. Die innere Kampfsitutation des Naturalismus ist bisher nur ganz vereinzelt überwunden worden. Im Gegenteil, Krieg und Revolution haben den Zwang und die Not einer Lage, wie sie nach der Reichsgründung die Naturalisten vorfanden, nur noch sichtbarer gemacht. Damals wurde zuerst ganz lebendig und deutlich, daß Industrie und Großstadt den Menschen innerlich erschüttert und ihn unsicher gemacht haben. Trotzdem blieb er aber immer noch in den alten bürgerlichen Bindungen von Kirche und Staat, Gesellschaft und Moral; er konnte mit den Konflikten, die sich zwischen seiner wirklichen Lebenslage und der Satzung ergaben, nicht fertig werden. Auch der Naturalismus hatte nicht Kraft und Mut, zu zeigen, wie er mit diesem Konflikt zwischen einem neuen, wirren und raffgierigen Leben und der Satzung fertig werden könne. Er wagte es weder, die Satzung wirklich zu durchbrechen, ein lebendiges Beispiel für den Typus zu geben, den er unter viel Geschrei den „neuen Menschen", den „freien Menschen" nannte; und noch weniger hatte er den Mut und die Kraft, das ewige Leben in der Satzung selbst zu zeigen und an seinem Menschen ein Beispiel zu bieten, wie auch in einer veränderten und wirren Welt noch die Satzung Lebensgrundlage ist. Er sprengte Fesseln, nur um herauszufinden, daß der vermeintlich fesselloss Gewordene sich nicht bewegen könne. Er fragte immer; er antwortete nie.

In der „Nora" etwa, dem naturalistischen Stück, das vielleicht die unmittelbarste Wirkung getan, am meisten die Herzen und Köpfe bewegt hat, verläßt die Frau Mann und Kinder, weil sie hat erkennen müssen, daß das Zusammenleben keine Ehe, sondern nur ein Puppenheim war. Um die spezifische Bedeutung des Falles klar zu machen, müssen wir einmal ganz absehen von den heute sehr schwer erträglichen Unwahrscheinlichkeiten der seelischen und dramatischen Konstellation. Konzedieren wir also Nora einen Augenblick, daß ihre Erkenntnis nicht wie bei Ibsen im analytischen Spiel künstlich herbeigeführt, sondern daß sie tief, rein und überzeugend sei. Auch dann ergibt sich, daß Ibsen nicht weiterkommt als bis zur Frage. Die Satzung der bisherigen Welt, Erziehung, Gesetz, Kirche, Ehe, wird wankend und fragwürdig. Aber damit wird Nora, die diese Fragwürdigkeit plötzlich einsehen und erleben muß, noch nicht frei und selbständig. Am Schluß steht ein rein negativer Akt: die Flucht. Ob Nora, auf sich selbst gestellt, in sich allein Halt finden wird, und wie sie ihn finden soll, verschweigt Ibsen; und wir, nach allem, was wir von Nora gesehen und gehört haben, müssen glauben, daß ihre Selbständigkeit nur ein Schein sein kann, der sie nicht viel weiter bringen wird.

Und ganz gleich liegt der Fall im gesamten Drama des Naturalismus. Der „neue Mensch", ganz auf sich selbst gestellt, die Satzung durchbrechend und für seine Lebensführung nur dem eigenen Gewissen verantwortlich, bleibt

überall Sehnsucht; wird nirgends lebendig gezeigt und nirgends gestaltet.

Die großen naturalistischen Stücke enden alle mit einer aufrüttelnden Frage an unser Gewissen, ohne daß sie uns aber auch nur in einer einzigen Bühnenfigur zu zeigen vermöchten, wie wir nach unserem Gewissen handeln, oder einen irdischen Zustand, der zu solchem Zwang und zu solcher Not führt, bessern könnten. Nicht, wie oft gesagt wird, an der „Langweiligkeit" seiner Kritik, sondern an dieser inneren Unfähigkeit zur Antwort ging der Naturalismus überraschend schnell zu Ende. Was blieb, war ein neuer Mut, den wirklichen Dingen ins Gesicht zu sehen, obgleich dieser Mut nicht so tief ging, wie die Naturalisten geglaubt haben mögen; und eine Art von Seelenkennerschaft, die aber schon von größeren Dichtern mit weit weniger Aufhebens vorgemacht worden war. Und schließlich blieb als lebendigste Wirkung, von der auch noch unsere ganze Zeit erfüllt ist, eben die Anklage gegen eine Ordnung, die, je mehr sie bedroht wurde, immer gedankenloser und starrer wurde; die nie den Mut fand, sich auf ihr eigenes Recht und ihre eigenen Grundlagen zu besinnen und sie immer von neuem, nicht als Satzung, sondern als Lebensspender zu entdecken.

Aber keine dieser starken Wirkungen, die gerade heute nicht leichtfertig abgeleugnet werden sollten, half darüber hinweg, daß der Naturalismus die Antwort auf die Grundfrage schuldig blieb: Wie soll der Mensch, dem in der Fremdheit und Kälte eines raschen und hastigen Lebens die Selbstverständlichkeit des Daseins mit aller seiner Freude und Tiefe verloren ging, — wie soll dieser Mensch in einer unheimisch abgezirkelten Welt von nun an leben und sich behaupten?

Das Undrama der Müdigkeit

Müdigkeit infolge der Nichtantwort war die Folge. Das ist der tiefere Grund des Umschlages, den man formal als „Symbolismus" zu bezeichnen pflegt. Es ist jedoch ganz falsch, diesen Umschlag als inhaltslosen Ästhetizismus anzusehen.

Nehmen wir als Beispiel wieder das bekannteste Dramolet dieses Kreises, Hofmannsthals „Der Tor und der Tod". Auch hier wollen wir wieder absehen von der formalen Abhängigkeit von Faust. Sie berührt nicht den Kern des Werkes. Der besteht vielmehr im Selbstgenuß einer Müdigkeit, die ihre ganz bestimmte, nicht nur literarische, sondern menschliche Entwicklungsgeschichte hat. Claudio ist kein Mensch, der wie die Figuren Oskar Wildes mit der Schönheit seiner Umgebung und seiner eigenen protzt; seine Schönheitsanbetung ist erst Folge und Äußerung seines Seelenzustandes. Er ist hindurchgelaufen durch den erfolglosen naturalistischen Angriff und die letzten Endes menschlich ratlose naturalistische Anklage. Er hat einsehen müssen, daß dieses Lebens Grundlagen fragwürdig sind; aber diese Einsicht hat ihn weder philosophisch noch religiös, noch rein menschlich freigemacht. Er steht nun nicht mehr als Ankläger gegen die Gesellschaft wie im naturalistischen Drama; er weiß sich, wie Hofmannsthals Claudio, außerhalb jeder Gesellschaft und Bindung, ohne daß er doch dieser Freiheit im geringsten froh würde. Sein Wissen um alle Dinge lähmt ihn zu jeder Tat. Was in ihm noch lebendig bleibt, ist weniger die bei Hofmannsthal in so gewählten Worten ausgesprochene Sehnsucht nach einem einfachen, herzhaften und herzlichen Leben — denn selbst diese Sehnsucht bleibt durchaus literarisch. Vielmehr basiert der Mensch des symbolistischen Dramas, für den Hofmannsthals greiser Jüngling hier nur als Anzeichen genommen wird, durchaus auf dem schwelgenden Genuß seiner eigenen Müdigkeit. Er empfindet sie, in anderem und etwas tieferen Sinn, als der reine Hedonist wie auserwählt, wie die letzte menschliche Möglichkeit.

Das Drama der neuen Abenteuer

Natürlich war diese Müdigkeit nicht von Dauer. Wieder wird die alte Quälfrage der Naturalisten von den Dramatikern aufgenommen. Wie soll in einer unheimisch gewordenen Welt der Mensch leben? Die Hofmannsthalsche Flucht aus dem Leben konnte ja auf die Dauer selbst Menschen schwachen Geblütes nicht befriedigen.

Aber diesmal, bei Schnitzler, Wedekind, Eulenberg und hundert Anderen wird der Kampf um den neuen Menschen von vornherein anders angesetzt. Alle Kraft wird nun darauf gesammelt, nicht mehr in naturalistischer Weise die bürgerliche Gesellschaft anzugreifen, sondern am Helden des Dramas den neuen Menschen selbst zu verwirklichen, wenigstens hinter der Rampe. (Das „hinter der Rampe" bedeutet aber mehr als bloß Literatur; denn das Theater gibt in Fleisch und Blut lebendiges Beispiel, das leichter und sinnlicher als Predigt und Überlegung zur Nacheiferung reizt.) Der Dichter selbst tritt in die Mitte des Stückes. In der eigenen Brust und unter eigener Verantwortung sucht er die Lebensformen, die der naturalistische Ansturm nicht gebracht hatte. Der Dichter verkleidet sich als nichtstuender Lebensgenießer, wie bei Schnitzler, der Hofmannsthal noch dicht benachbart bleibt, aber schon einen entscheidenden Schritt aus der bloßen Müdigkeit hinaustut, oder auch als gesetzloser Abenteurer, wie bei Wedekind oder Eulenberg. Die Thematik dieser Dramen hat etwa Anton Wildgans in populärere Stücke gegossen, ebenso wie es vorher Sudermann oder Björnson mit der Innenwelt Ibsens und Hauptmanns getan hatten.

Das einzige große Thema aller dieser Stücke ist der Zwiespalt im modernen Menschen, der Zwiespalt zwischen Vergangenheit und Zukunft, Blut und Hirn, Leben und Wissen. Seine Einsicht ist geschult an der radikalen Kritik des Naturalismus, die die Relativität bürgerlicher Ordnung und Satzung zu enthüllen bestrebt gewesen war. Der Dichter und sein Held glauben, daß die Vorschriften des Dekalogs, auf denen sich die bürgerliche Ordnung aufbaut, nur bedingte Geltung haben, weil sie die bürgerliche Gesellschaft selbst in allen ihren Gliedern und Verbindungen fortwährend gegen diesen Dekalog handeln sehen. Aber sie suchen nun nicht etwa, wie die Naturalisten es doch zum Teil gewollt haben, den zehn Geboten unbedingte Befolgung zu schaffen. Sie verengen, übrigens durchaus zum Vorteil der dramatischen Wirkung, das große Problem der Gegenwart auf den Einzelmenschen; zeigen aber nun nicht, wie der Dekalog befolgt werden könnte — denn sie zweifeln ja an der Satzung und verwerfen sie! — sondern sie stellen ganz bewußt dem hergebrachten „Du sollst" ein neues, persönliches „Ich kann" gegenüber.

Die so gerichteten modernen Dramen sind oft retrospektiv verglichen worden mit dem Sturm und Drang, in dem auch die Einzelpersönlichkeit die Satzung brach. Aber es besteht ein Unterschied. Die Stürmer und Dränger brechen die Satzung, weil sie sich für Original-Genies halten, deren Ehrenpflicht es sei, die Satzung zu brechen. Ihre modernen Nachfahren tun das Gleiche, aber nur, weil sie die Relativität aller Ordnung eingesehen zu haben glauben. Das Problem geht zweifellos bei den Modernen weit tiefer und ist weit schmerzlicher. Sie reklamieren nicht mehr das Recht des Genies; im Gegenteil als Menschen, als schwache Menschen können sie nach und mit der Satzung nicht mehr leben. Sie erstreben Freiheit, und glauben sich in ihrem Gewissen (welches sie auch als eine bloße Summe von ererbtem Wissen durchschaut zu haben meinen) durchaus berechtigt, mit voller Freiheit nicht mehr gegen die Satzung, nein, außerhalb der Satzung zu handeln. Aber sie werden dieses neuen Rechtes nicht froh; denn es bleibt reine, theoretische Erkenntnis. Sie wagen nicht zu tun, was sie zu tun sich frei fühlen. Mit andern

Worten, auch sie können den „neuen Menschen" nicht verwirklichen, und zwar deshalb, weil ihm immer in der eigenen Seele der „alte Mensch" noch entgegensteht. Das Hirn ist willig, aber das Fleisch ist schwach; das Wissen erzeugt kein Leben. Der Held des Dramas, so viel freie Abenteuer er auch aufsucht, bleibt etwa bei Schnitzler und Eulenberg zuletzt stumpf und träge und müde gegen die unaufhörliche stachelnde Unruhe und Begehrlichkeit des Geistes; und seine „befreiende Tat", die wirklich in Ehebruch oder Mord oder Diebstahl die bürgerliche Satzung bräche, bleibt doch nur Sehnsucht und Qual. Und wenn sie wirklich ausgeführt wird, wie manchmal bei Eulenberg, so wird sie gleich hinterher zwar nicht bereut, aber bekrupelt. Der alte Mensch, der eine Wirklichkeit ist noch in der Seele des sich freifühlenden Dichters, steht auf gegen den neuen Menschen, der nur Erkenntnisnotwendigkeit und Sehnsucht ist. Und das Stück wird zur Tragikomödie, weil der Gegensatz zwischen dem hochgespannten freien Programm und der kläglich verzweiflungsvollen Sehnsucht oder der alsbald von „bürgerlichen" Skrupeln umblühten Tat nicht mehr rein tragisch, sondern zum Teil komisch wirkt. In dieser Not besinnt sich der Dichter auf die Kleinheit und Relativität der Erdendinge, und seiner Weisheit letzter Schluß ist, daß das alles schließlich, wenn auch peinvoll, doch nicht so wichtig sei, als daß man nicht darüber schmerzlich lächeln könnte. Alle Tragik wird auf die Ebene des bloß relativen Spiels gehoben oder gesenkt. „Wir spielen alle; wer es weiß, ist klug" könnte als Stichwort vor allen Stücken z. B. Schnitzlers, aber durchaus nicht nur Schnitzlers, stehen, wie es vor dem „Paracelsus" steht. Deshalb werden z. B. Hypnose, Seelenvertauschung, Marionettenspiel, die Einbeziehung des Zuschauerraums in die Bühne, kurz alles, was den doppelläufigen Spielcharakter betonen kann, höchst beliebte Motive der Handlung. Und deshalb wird vor allem der Schriftsteller und Schauspieler als Schriftsteller und Schauspieler, ganz unverkleidet, zum Dramenhelden, wie z. B. in einem dreiviertel Dutzend, wenn es nicht mehr sind, der Schnitzlerschen Stücke.

Erst Wedekind, trotz aller berechtigten Einwendungen vielleicht immer noch die stärkste dramatische Begabung der letzten Zeit in Deutschland, gelangt einen Schritt weiter. Auch er ist ein Tragikomiker. Schon in seinem ersten erfolgreichen, und übrigens trotz unendlich vieler Entgleisungen seinem besten Stück, im „Frühlings Erwachen", läßt er ganz klar den tragikomischen Grundsatz aussprechen und als Lösung der Handlung dienen: „Wir wissen, daß alles Dummheit ist, was die Menschen tun und erstreben, und lachen darüber.... Und unsere unnahbare Erhabenheit ist tatsächlich der einzige Gesichtspunkt, unter dem der Quark sich verdauen läßt." Die Sätze drücken in radikalerer, nihilistischer Art ganz dasselbe Gefühl aus, wie Schnitzlers „Wir spielen alle ..."

Aber Wedekind ist viel blutvoller, trotz all seinem räsonnierenden Intellekt. War bei Schnitzler z. B. der Held noch ein nichtstuender Lebensgenießer, ein Lebemann-Junggeselle, nicht ohne ästhetisches Dekor, so wird er bei Wedekind zum Abenteurer und zum männlichen und weiblichen Freiwild jeder Gesellschaftsstufe. Alle diese Menschen, gleichviel, ob sie Schieber, Mädchenhändler, Straßendirnen oder Artisten sind, bemühen sich, nach dem eigenen persönlichen „Ich kann", nicht mehr nach dem „Du sollst" zu leben. Aber auch bei Wedekind endet diese Bemühung tragikomisch. In einigen Stücken, wie in der „Lulu", wird der Leib seines Peinigers Herr, streift alle Fesseln ab, und wird zum Tier; in anderen, wie im „Hetman", versucht Wedekind, dem Körper sein Recht zu schaffen — auf Grund logischen Räsonnements; in wieder anderen Stücken, wie im „Schloß Wetterstein", gehen beide Bemühungen durcheinander. Aber in jedem Falle bricht am Schluß das so kühn Unternommene kläglich und tragikomisch zusammen. Den neuen Menschen, der wirklich aus eigenem Gesetz und auf eigene Verantwortung gegen sie oder außerhalb der Gesellschaft sein Leben führte, kann auch Wedekind nicht verwirklichen.

Von Unruh bis Brecht

Wedekind war der letzte größere Vertreter des deutschen Dramas vor dem Kriege und derjenige, der am klarsten die innere Situation der deutschen Dramatik anzeigte. Die alte, moralische Romantik (um klassische Formulierungen Bernard Shaws zu benutzen), in der die Liebenden gegen Mißverständnisse, gegen harte Pflicht oder harte Eltern, gegen Ungemach zu Land und See zu kämpfen hatten, bevor sie sich endlich zur Rührung des Publikums in die Arme fallen durften — diese alte moralische Romantik war durch die naturalistische Kritik aus dem literarischen Ansehen, wenn auch nicht aus der Welt (der Kitsch ist ewig, weil er menschlich ist) gründlich verdrängt worden. Unterdessen war in den 25 Jahren vor dem Krieg eine neue unmoralische Romantik auf der Bühne erwachsen, deren bedeutendster Vertreter in Deutschland Frank Wedekind gewesen war.

Dann kamen für uns Krieg und Revolution. Aber auch sie schaffen durchaus keinen grundsätzlichen Wandel, sondern geben nur eine neue Form oder Unform her, den Expressionismus. Innerlich aber, in seinen Menschen und Helden, nimmt das expressionistische Drama, so heftig auch die expressionistischen Programmschriften gegen den „veralteten Naturalismus" wettern, einfach das Kampfstreben des Naturalismus wieder auf, nur daß die äußere Situation der dramatischen Handlung die Nachkriegszeit wird. Die Gesellschaft wird wieder angegriffen und verdammt, und zwar diesmal formloser und ekstatischer, als es die am Naturvorbild immerhin geschulten Vorläufer 30 Jahre früher gekonnt hatten. Fast alle Motive, die das Drama der letzten 30 Jahre gehabt hat, werden wieder aufgenommen. Da macht Georg Kaiser etwa im „Gas" den Versuch der programmatischen Weltwende — die natürlich scheitert. Da empören sich, jeder auf seine Weise, aber jeder höchst subjektiv, die Hasenclever, Kornfeld, Bronnen und wie sie alle heißen; es entsteht, um es mit einem guten Worte Bernhard Diebolds zu sagen, die „Schwindsucht des Monologisten", die das Stück zu einer endlosen Tirade mit höchst spärlichen Gefühlswirkungen macht. Da macht Fritz von Unruh den Versuch, schlechthin das Drama der Nachkriegszeit zu schreiben; aber auch er täuscht nur durch eine hemmungslose Sprachgewalt darüber hinweg, daß er uns nicht in einem lebendigen Menschen Vorbild geben kann, was wir anfangen sollen, und daß die hochgespannte Bemühung schließlich ebenso versandet, wie die der kleineren Mitstrebenden. Im Gegenteil, fast alle Helden des Dramas der ersten Nachkriegszeit sind zersetzte, aufgelöste Menschen mit so viel innerem Druck, daß sie daran nicht zu Grunde gehen, sondern krepieren. Diesen inneren Druck in eine wenn auch noch so gefährliche Tat umzusetzen, wie es gelegentlich selbst der Tragikomiker Wedekind wenigstens versucht hatte, gelingt ihnen nicht mehr.

Erst nachdem diese Welle der Ekstatik, von der selbst hochreligiös gestimmte Dichter, wie Leo Weißmantel, zunächst so stark ergriffen werden, daß vorläufig in ihren Stücken ihr eigenes Wesen noch kaum sichtbar wird, — erst nachdem diese Welle sich verlaufen hat, konnten wenigstens die Anfänge einer Besinnung wirksam sein. Die hoffnungsreichsten unserer jüngeren deutschen Dramatiker (die übrigens fast immer durch vorschnelle äußere Verwöhnung in der Entwicklung und Arbeitskraft geschädigt werden), Dichter wie Brecht, Johst, Mohr, machen heute den Versuch einer gewissermaßen persönlich gestimmten Versöhnung des neuen freien Menschen mit den alten Zuständen. Es ist von symbolischer Kraft, wenn etwa in Brechts „Trommeln in der Nacht" der trüb und wirr in die Heimat zurückkehrende Kriegsgefangene nicht ohne

einen Anflug wilden Humors sein Mädchen heiratet, trotzdem er erfahren muß, daß sie ein Kind von einem Anderen trägt. Und gerade diesem Schluß verdankt das sonst nur äußerlich aufgeregte Stück seinen Erfolg. Ganz ähnlich ist die innere Lage in Max Mohrs Erstling „Improvisationen im Juni"; und es ist bezeichnend, daß von dem viel gespielten Stückeschreiber Georg Kaiser erst jetzt das einzige lebensvolle Stück auf die Bühne und zu einer gewissen Wirkung kommt: „Die Bürger von Calais", worin ein reiner überlegener Mensch sich bewußt für die Gemeinschaft opfert. Hier liegen auch im deutschen Drama Ansätze über das Bisherige hinaus, weil hier gestaltet wird, obgleich noch nicht lebendig genug und immer noch zu programmatisch, die große lebendige Frage: Was sollen wir tun?

Pasing Carl Christian Bry

Zur russischen Kunstgeschichte

4. Verfall und Wiederaufleben der Heiligenbildmalerei

Iwan IV. lebt in der Geschichte unter dem Namen des Schrecklichen fort, mit Recht! Aber in der Darstellung Karamsins, des echt russischen Mannes (Geschichte Rußlands Band VIII der Suvorinschen Ausgabe) erscheint er weniger schrecklich. Unter anderem Guten, das er gestiftet hat, hat er im Stoglav (dem in 100 Kapitel eingeteilten Gesetzbuche) im 39. und 40. Kapitel beachtenswerte Vorschriften für die Maler von Heiligenbildern gegeben. Er hat dadurch dem gänzlichen Verfalle der Heiligenbildmalerei wehren wollen, die vielfach in die Hände von Leuten geraten war, welche, aller eignen Geschmacksbildung ermangelnd, von außen gegebene Richtlinien gebrauchen konnten. Eine wesentliche Änderung aber erlebte der Kunstbetrieb in Rußland erst am Ende des 17. Jahrhunderts durch Bischof Hilarion von Susdal, einen Gesinnungsgenossen und Mitarbeiter des Patriarchen Nikon. In der Florischtscher Einsiedelei ließ er an Stelle der alten hölzernen Kapelle eine steinerne Kirche erbauen und durch den Maler S. Th. Uschakov mit Bildern schmücken. Dieser war ein Mann, der, wie Buslajev von ihm berichtet, mit den ehrwürdigen Überlieferungen des Altertums alles Schöne, was vom Abendlande her in seine Werkstatt kam, zu vereinigen wußte. Natürlich kam es zu einem Ringen des Alten mit dem Neuen.

In Uschakovs Werkstatt trafen sich einmal ein serbischer Archidiakonus und der Maler Joseph, in der Handschrift des Grafen Uvarov, aus der Busjalev das hier berichtete entnommen hat, Izygraph genannt (griechisch: ζώγραφος), das ist Maler. Als der Serbe in der Werkstatt ein sehr schönes Bild der Büßerin Maria Magdalena sah, geriet er in heftigen Zorn, spuckte aus und sagte, daß man bei ihm zu Lande solche weltförmige Bilder niemals annehmen werde. Das gab dem Joseph Veranlassung zu einem Briefe, in dem er der veralteten Ansicht des Serben gegenüber seine moderne Auffassung der Kunst entwickelt. Er schreibt da:

Nirgends in anderen Ländern sieht man in Bezug auf die Heiligenbilder solchen Unfug wie bei uns, denn überall in den Dörfern und Flecken ziehen Pöcklingsmänner und Hausierer mit Heiligenbildern umher, die so gotteslästerlich schlecht gemalt sind, daß man nicht Menschen, sondern wilde Wesen zu sehen meint. Die Pöcklingsmänner kaufen sie zu Hunderten und Tausenden auf und verkaufen sie auf den Märkten in abgelegenen Orten im Einzelnen, das Stück für ein Ei oder eine Zwiebel, wie die Puppen für Kinder. Dem gemeinen Manne reden sie ein, daß von den gut gemalten Bildern kein Heil zu erwarten sei.

In edlem Zorne rät Joseph den rohen Stümpern die Malerei aufzugeben und sich der Töpferei zuzuwenden. Von der Richtigkeit der russischen Kirchenlehre ist er zwar dermaßen überzeugt, daß er alle Andersgläubigen schlankweg Heiden nennt; aber daß sie die heiligen Apostel und Propheten auf ihren Bildern sorgfältiger darstellen als die Russen, das soll man ihnen nicht abstreiten, denn eine gute Sitte soll man loben, wo sie sich auch findet.

Was wäre es, so fragt er, einem irdischen Könige für eine Ehre, wenn jemand aus Ungeschick oder Unwissenheit ein Bild von ihm mit einem greulichen Gesichte malen und in den königlichen Palast bringen wollte? Würde der Maler nicht statt einer Belohnung eine schwere Strafe erhalten? Aber von unserem himmlischen Könige nehmen wir so ein Bild unbesehen hin. Wir wollen nicht in Neid gegen die Ausländer entbrennen, wenn wir bei ihnen gut gemalte Heiligenbilder sehen! Haben wir doch auch in unseren russischen Kirchen heilige Geräte, Mäntel und Schultertücher, heilige Gewebe, Windeln und Decken, vergoldete und mit Edelsteinen besetzte Bucheinbände, die wir von Ausländern empfangen und in die Kirchen bringen, wo sie von den Priestern geweiht und angenommen werden.

Der Russe Buslajev bemerkt hier, es sei befremdlich, wie man von der damaligen Kunst, da sie ihrer ursprüngliche Reinheit verlustig gegangen und einerseits in Materialismus, anderseits in falschem Idealismus (gemeint ist die Schwärmerei für die Antike) hineingeraten war, einen guten Einfluß auf die Heiligenmalerei habe erwarten können. Er freut sich, daß die russischen Künstler, die am Ende des 17. Jahrhunderts Paris besucht haben, von der damaligen französischen Kunst gar nichts mit nach Hause gebracht haben. Von Lancret oder Poussin konnten sie auch tatsächlich nichts gewinnen. Weit mehr hat das, was sie im evangelischen Deutschland gesehen haben, auf sie eingewirkt. Durch die Reformation hatte die volkstümliche Kunst einen großartigen Aufschwung gewonnen, denn Dürer und Holbein hatten Holzschnitte und Kupferdrucke geschaffen, die durch die ganze Welt verbreitet waren. In allen Häusern wollte man die Verkündigung des Bibelworts haben, nicht nur durch die Predigt in der Kirche, sondern auch durch die Kunst im Hause. Daher die vielen Bilderbibeln! Auch Sebastian Münsters Kosmographie ist dem Maler Joseph zu Gesicht gekommen, und an diesen evangelischen Werken hat der Maler Joseph für seine Kunst viel lernen können. Davon, daß Joseph im Auslande einen höheren Sinn für Schönheit und Natürlichkeit gewonnen habe, wie Buslajev annimmt, sagt er selbst nichts; wohl aber begründet er seinen Eifer wider die schlechten Bilder religiös. Denn er sagt ausdrücklich:

Wenn die Heiligen auch hier auf Erden durch Fasten und Wachen entkräftete Glieder gehabt haben, so sind sie doch im Himmel an Seele und Leib verklärt. Verdunkelung hat Gott allein über den Teufel verhängt, aber über das Äußere nicht nur der Gerechten, sondern auch der Sünder hat er gesagt: Wenn auch eure Sünden ganz mit Haaren bewachsen wären (ungenau nach Jes. 1, 18), mache ich sie doch weiß wie Schnee und reinige sie wie Wolle. Und an einer anderen Stelle sagt er: Ich bin das wahre Licht; wer in mir wandelt, darf nicht im Finstern wandeln (ungenau nach Joh. 8, 12). Wie können daher die leiblichen Erscheinungen der Heiligen dunkel sein, da sie in den Geboten Christi gewandelt sind? Wenn auch in ihren Lebensbeschreibungen erzählt wird, daß sie gefastet, sich zur Erde niedergeworfen und alle Waschungen unterlassen haben, um sich ganz abzutöten, können sie dann nicht nach ihrem Tode zur ewigen Freude eingegangen sein? Auch im neuen Bunde hat es Schönheiten gegeben: Helena, die Mutter Konstantins d. Gr., die Großmärtyrer Georgius, Demetrius und Theodor, Katharina, die von den Griechen mit dem Monde verglichen wird. Allen denen war ihre Schönheit von Gott anerschaffen, wie denn auch Gott der Herr bei der Weltschöpfung sagt: Lasset uns den Menschen nach unserem Bilde und Gleichnisse machen.

Mit edler Entrüstung weist Joseph der Maler die Verdächtigung zurück, daß von der Schönheit der Heiligenbilder eine Versuchung ausgehen könnte. Paulus sagt: Die da fleischlich sind, die sind fleischlich gesinnt; die aber geistlich sind, die sind geistlich gesinnt (Röm. 8, 6). Buslajev vergleicht den russischen Maler Joseph mit dem italienischen Fra Angelico von Fiesole, weil sich seine Kunst auf wahrhafte Herzensfrömmigkeit gründete. Das ist richtig, seiner Kunst nach aber ist Joseph nur Klassizist gewesen.

Dieser Klassizismus hat für Rußland nichts hervorgebracht, was als Fortschritt bezeichnet zu werden verdiente. Wir haben aus jener Zeit ein Überbleibsel an den fünf

Sibyllen im Rumjanzov-Museum in Moskau Nr. 227 (benannt sind diese fünf Sibyllen als die erithräische, kumäische, tiburtische, ägyptische und europäische; auf andern Bildern werden ihrer zwölf dargestellt, auch werden sie anders beheimatet, eine als die persische, eine andere als die lybische, eine dritte als die delphische. Eine heißt auf einem russischen Bilde Asposia, wohl aus dem Griechischen Aspasia entstanden). Diese fünf Sibyllen haben weder von der Kraft der Michelangeloschen in der Peterskirche zu Rom, noch von der Leiblichkeit der Giulisch Romanoschen in Neapel etwas an sich, sondern es sind schwächliche Bilder überspannter Frauenzimmer, wie sie damals Mode waren. Auch in Rußland hatte man es damals vergessen, daß jede wahre Kunst national sein muß. Man ist aber in Rußland wieder national geworden. Graf Nicolai Petrowitsch Rumjanzov hat mit seinen hochherzigen Schenkungen den Grund zum Rumjanzovschen Museum in Moskau gelegt, in dem die plastischen Denkmäler Altrußlands gesammelt werden. Fürst Stroganov und Graf Uvarov haben großartige Privatsammlungen von Kirchenbildern und Buchillustrationen angelegt. Dolotov in Pechi ist Sammler und Kenner von Musterbüchern und Buslajev hat durch wissenschaftliche Vorträge und Abhandlungen dafür gesorgt, daß die zeitweise ganz vernachlässigten Schätze volkstümlicher Kunst wieder gewürdigt werden.

Wie stellt sich nun zu der Heiligenbildmalerei die religiöse Malerei der Neuzeit? Sie hat im vorigen Jahrhundert Werke von hohem Werte hervorgebracht, diese sind aber weder kirchlich noch volkstümlich. Ich nenne als Künstler Schebujev (1777—1853): Heiliges Abendmahl, natürlich wird er von den modernen gänzlich verachtet. Brülov (1799—1851): Belagerung der Stadt Pskov durch den Polenkönig Stefan Batori im Jahre 1581. Derselbe: Die Mutter Gottes erscheint dem heiligen Sergius. Basin (1795—1877): Die Himmelfahrt der Gottesmutter, erinnert sehr an Murillo. Bruyns: Eherne Schlange nach 4. Mos. 21, 6—9 und Christus in Gethsemane. Die Überschrift lautet fälschlich: Das Gebet um den Kelch, während doch der Heiland im Gegenteile darum gebetet hat, daß Gott, wenn es möglich sei, den Kelch an ihm vorübergehen lassen wolle (Matth. 26, 36 ff. und Parallelen). Von Moller (1812—75): Kreuztragung und Johannes der Theolog predigt aus Patmos zu einem Bacchusfeste. N. N. Gay (1831—94): Das heilige Abendmahl. Diese Bezeichnung des Bildes ist nicht zutreffend, denn es zeigt Jesum nicht bei dem Mahle selbst, sondern darnach. Jesus liegt, auf den Ellenbogen des linken Arms gestützt, in sich gekehrt auf dem Polster, auf dem er beim Abschiedsmahle gelegen hat.

Das Bild ist nicht nur um seiner selbst willen als Erstling des Naturalismus in der russischen Malerei beachtenswert, sondern auch wegen der Auslegung, die L. N. Tolstoi dazu gegeben hat (Ausgabe 1903. Bd. 11, 114 ff.). Tolstoi meint, daß Jesus den Judas zum Hinausgehen veranlassen will, um ihn vor dem Zorne der anderen Jünger zu retten, der ausbrechen würde, sobald sie erfahren würden, daß er der Verräter sei — geistreich, aber anfechtbar. Der Naturalismus, der mit Gay begonnen hatte, ist, wie vorauszusehen war, in Rußland nicht nur fortgepflegt, sondern bis zum Äußersten getrieben worden. Ich will da nicht reden von einem geradezu Entsetzen erregenden Bilde: Christus vor Pilatus, das ich in Moskau in einer Gemäldeausstellung gesehen habe, sondern von einem bekannten Wereschtschagins, des ebenso mannigfaltigen als technisch hochstehenden russischen Meisters. Es ist eine heilige Familie, welche die Mutter Maria nicht mit dem einem Kinde Jesus, sondern umgeben von einer siebenköpfigen Kinderschar darstellt. Wereschtschagin beruft sich dabei auf die Heilige Schrift: Matth. 1, 25; 12, 46 und andere Stellen. Auch in evangelischen Kreisen herrscht bei aller Anerkennung der Heiligen Schrift als alleiniger Glaubensnorm eine gewisse Abneigung dagegen, der Maria, nachdem sie die Mutter des Weltheilandes geworden sei, noch weitere Nachkommenschaft zuzuschreiben. Hengstenberg hat in der evangelischen Kirchenzeitung damals geschrieben: „Das Semper Virgo bildet den gerechten Gegensatz nicht nur gegen die frevelhafte Behauptung der natürlichen Geburt Jesu, sondern auch gegen die Roheit (Ketzerei konnte er doch nicht sagen) derjenigen, welche annehmen, daß die, über welche der heilige Geist gekommen war, und welche die Kraft des Höchsten überschattet hatte, nachher mit dem heiligen Joseph in ehelicher Gemeinschaft gelebt hätte." Karl Hase bemerkt hierzu witzig: Diese Rohigkeit schreibt sich dem Matthäus noch von seiner Zollbude her. (Vgl. überhaupt zum Ganzen: Karl Hase, Handbuch der protestantischen Polemik, S. 326 ff.) Man hat sich, da man nun einmal aus der Maria keine fröhliche Kindermutter machen wollte, mit der Ausflucht beholfen, daß die in den Evangelien genannten Geschwister Jesu Geschwisterkinder oder Kinder aus einer früheren Ehe Josephs gewesen seien. Katholischerseits brach ein ungeheuerer Entrüstungssturm los, als das Bild bekannt ward. In Wien setzte es die römisch-katholische Geistlichkeit durch, daß ihm ein Platz in der Kunstausstellung verweigert ward, und in Moskau bin ich mit Personen zusammengekommen, die sich im übrigen zum Nihilismus bekannten, aber nicht glauben wollten, daß man ein guter Christ sei und dabei Jesus Geschwister zuschreiben könne.

In solchem Maße hat die Marienverehrung das Wesen des Christentums verdunkelt! Im russischen Volke würde ein solcher Naturalismus, wenn er wirklich je zum Volke durchdränge gar kein Verständnis finden. Wohl aber darf ein Aufschwung der Heiligenmalerei von einer Wiederaufnahme und Weiterbildung der volkstümlichen Überlieferung erwartet werden. Hier hat Tolstoi einen Weg gezeigt.

Seine Ansicht über die Kunst entwickelt er in einem größeren Aufsatze unter dem Titel: Was ist die Kunst? (Ges. Werke 13, 271—464). Kunst ist für ihn das Vermögen, Anderen von dem Leben, das man in sich selbst trägt, etwas so mitzuteilen, daß es in ihnen Leben wird. Die Mittel dazu sind das Wort, der Ton, die Farbe. Wer sie recht gebrauchen kann, ist ein Künstler. Das Mitteilenswerteste ist und bleibt der Glaube! Denn das rechte Verhältnis zu Gott und dem Nächsten macht den Menschen zum Menschen. Daher muß jede Kunst religiös sein. Am meisten zur bildlichen Darstellung eignen sich die biblischen Geschichten. Da man soviel Menschenherzen als möglich in den Kreis der Beeinflussung ziehen möchte, muß die Kunst volkstümlich, einfach, leicht verständlich sein. — Ein schwerer Mangel an diesem Aufsatze, der geradezu seine Brauchbarkeit in Frage stellt, ist der, daß darin gar nichts von der deutschen religiösen Kunst gesagt ist. Von Fritz von Uhde, Eduard von Gebhard und Werner Steinhausen hören wir gar nichts, und doch leistet deren Kunst gerade das, was Tolstoi will, nämlich zum Herzen des Volkes zu sprechen. Das kam mir recht zum Bewußtsein, als ich beim Besuche des Kiewer Höhlenklosters, das doch sicherlich jedem Russen ein Nationalheiligtum ist, die Torfahrt mit Blättern aus Schnorrs Bilderbibel geschmückt sah. Aber Tolstoi weiß von den frommen deutschen Malern ebensowenig wie von den großen deutschen Tonkünstlern. Von Richard Wagner redet er ganz geringschätzig (a. a. O. Seite 388 bis 406). Er gleicht einem Luftschiffer, der von Moskau aufsteigt und Deutschland überfliegt, um so schnell wie möglich nach dem Paradies Paris zu kommen. Freilich findet er auch hier durchaus nicht alles gut. Seine scharfen Urteile über die rauschenden Opern mit ihrer nur auf Sinnenreiz berechneten Ausstattung sind ebenso richtig wie die über die ungesunde Sentimentalität des Dichters Verlaine und anderer Dekadenten. Jedoch verneint er

nicht nur, was zu verneinen ist, sondern er zeigt auch, wie man es machen soll, nämlich in den Texten zu Lindenbastbildern.

Einer dieser Texte, nämlich der zu Gays heiligem Abendmahle, war bereits genannt. Es kommen noch hinzu: Was vom bösen Geiste ausgeht, klebt an; was von Gott ausgeht, ist kraftvoll (Sprichwort). Geschildert wird, wie ein frommer Hausvater, dem sein vom Teufel angestifteter Knecht allen erdenklichen Schabernack antut, sich doch nicht zum Zorne reizen läßt. Ferner: Kinder, die klüger sind als die Erwachsenen. Zwei kleine Mädchen, von denen eines dem andern beim Spielen an einer Pfütze das Sonntagskleid schmutzig gemacht hat, vergessen schnell ihren Zwist und spielen wieder miteinander, während die Mütter, die von diesen aufgestachelten Väter und schließlich alle Nachbarn ihren Zank immer heftiger fortführen. Dann zwei Brüder und das Gold. Zwei Brüder, die selbst arm für Arme Arbeit tun, sehen eines Tages, als sie auseinandergehen, einen Haufen Gold liegen. Der Eine eilt mit einem raschen Sprunge hinweg, der Andere hebt das Gold auf, aber nicht um es zu behalten, sondern um davon Wohltätigkeitsanstalten zu gründen. Als sie sich einmal an derselben Stelle wiedertreffen, tritt der Engel des Herrn zu ihnen und sagt ihnen, daß der rasche Sprung des Ersten in Gottes Auge wertvoller sei, als alle Stiftungen des Anderen — ein unbewußtes Zeugnis für die evangelische Rechtfertigungslehre aus dem Munde eines Katholiken! Die nächste kurze Erzählung heißt: Elias, nach der Hauptperson, einem Gutsbesitzer, der, obgleich er durch Schicksalsschläge nach und nach um seine ganze Habe gekommen ist und bei einem anderen Gutsbesitzer als Tagelöhner arbeiten muß, doch vor einer Tischgesellschaft bekennt, Gott jetzt dafür dankbar zu sein, daß er ohne alle Furcht vor Wechselfällen hat, was er für sich und seine Frau braucht. In der letzten Erzählung „Der dumme Iwan" sind drei Bauernsöhne, Semen, Taras und Iwan, Könige geworden, Semen durch Heeresmacht, Taras durch Geld, Iwan, weil er eine Königstochter wunderbar geheilt hat und von ihr zum Gemahl genommen worden ist. Nachdem der Teufel die beiden Ersten gestürzt hat, möchte er auch den Iwan stürzen, in dessen Reiche man weder von Soldaten noch von Geld etwas weiß. Er reizt daher den König von Indien dazu an, das Reich Iwans mit Krieg zu überziehen; aber wo in diesem Reiche die Soldaten hinkommen, werden sie freundlich aufgenommen und gastlich bewirtet, da man annimmt, daß sie Hunger haben; wenn sie hingegen etwas um Geld kaufen wollen, bekommen sie nichts, weil die Leute ihre Goldstücke für Spielzeug halten. Die Soldaten schämen sich mit einem solchen Gegner weiter zu kämpfen. Der Teufel kommt nun in eigner Person, um die dummen Untertanen des dummen Iwan zu belehren; aber die taubstumme Schwester Iwans, bei der er vorspricht, läßt sich seine Hände zeigen, und da sie keine Schwielen darin sieht, weist sie ihn aus dem Hause. Ebensowenig bekommt der „reinliche Herr" (so heißt er hier anderwärts) für sein Geld etwas zu essen, von einem hohen Turme herab will er zu der Menge sprechen, wird aber ganz schwach und fährt durch ein Loch im Erdboden wieder zur Hölle.

Wenn in Rußland in demselben Sinne, in welchem Tolstoi geschrieben hat, gemalt werden wird, dann wird dadurch die Wiedergeburt dieses großen Volkes, die wir ihm von Herzen wünschen, allen Gegenbestrebungen zum Trotze wesentlich gefördert werden.

Weimar Hermann von Criegern

Theodor Krueger †

Die Wenigsten unsrer Leser kannten ihn, denn er lebte abseits von uns in Königsberg. Bibliotheksrat daselbst. Lic. theol. Vielleicht ist sein Name noch im Gedächtnis von der Ankündigung einer ostpreußischen Tagung her, die eben erst durch diese Blätter ging.

In der Nacht zum 1. Mai hat er einen allzu frühen Tod gefunden durch das Eisenbahnunglück bei Pr.-Stargard. Er suchte Genesung von hartnäckigem Leiden in Berlin. Eben erst, am 22., hatte er uns in der Löbenichtkirche die Predigt gehalten: vorher heftig besorgt, ob ihm sein Asthma das gestatten würde — aber er konnte sie halten, frei und schön, in reichem Gottesdienste; es war, wie das nur bei einem seltenen Prediger möglich ist, ein Übergehen von dem, des sein Herz voll war. Die Predigt ist gedruckt: Lebensrichtung. Recht viele unsrer Freunde und Freundinnen sollten sie sich kommen lassen. (Königsberg, Gräfe und Unger. 60 Pfg.) Krueger war der geistige Mittelpunkt des Kreises, der eben jetzt in Königsberg die „zweite neuprotestantische Woche" veranstaltet hat, ein entschlossener, feinsinniger und tiefgegründeter Geist. Die wir ihn kannten, haben noch viel von ihm gehofft.

In der Christlichen Welt hat er nicht viel geschrieben. Außer kleineren Sachen die Artikel über Julius Rupp 1920, 34. 36. 38, über Rosalie Schönfließ ebenda Nr. 45, vor allem aber: „Wahrhaftigkeit! ein Wort zur Bekenntnisfrage" 1921, 47, angesichts der Verfassunggebenden Kirchenversammlung. Da können unsre Leser, wie in seiner Predigt, die treibende Kraft seiner Seele spüren. Bei J. C. B. Mohr erschien von ihm eine Schrift: Richard Dehmel als religiös-sittlicher Charakter. 1921. 1.20 M.

Nicht vorzustellen vermag ich mir die Erschütterung des treuen Kreises, der eben erst um den so jäh Entrissenen versammelt war. Römer 14, 8.

Marburg Martin Rade

Herrmanns Dogmatik

1

Man könnte zunächst zu zweifeln versucht sein, ob der Abdruck von Herrmanns Vorlesungsdiktaten über Glaubenslehre, den uns jetzt D. Rade nebst einer vorausgeschickten Würdigung seiner Person bietet, seine Berechtigung hat.

Ich meine zunächst nicht, weil ein „kanonischer" Text dieser Diktate bei Herrmanns unermüdlicher Umgestaltung derselben nicht zu liefern ist. Auch das sei nur nebenher erwogen, daß für Herrmanns Hörer jedenfalls fast wichtiger als diese Diktate die kommentierenden Ausführungen waren, die Herrmann im Kolleg mit solch hinreißender Wucht entwickelte. Der Zweifel setzt vielmehr bei der Erwägung ein, daß Herrmann im letzten Grunde nur ein, freilich das Thema der Glaubenslehre im Auge hatte, nämlich die Frage nach dem Wesen evangelischen Glaubens und seiner inneren Begründung, jenes eine große Thema, das er mit seltener Meisterschaft in unendlichen Variationen von den verschiedensten Seiten her in seinen Veröffentlichungen beleuchtet hat, während ihm — mit freilich nur sehr bedingtem Recht — z. B. schon die Aufgabe der Entfaltung der Glaubensgedanken eine „individuelle" war, in der Jeder „seine" Weise haben sollte, von der Herrmann aber die seinige bereits im Verkehr des Christen mit Gott in extenso zur Geltung gebracht hat. Sachlich Neues also können und wollen die Diktate kaum bringen.

Indes scheint mir dennoch zum Dank für diese Gabe Anlaß genug zu sein. Wer sie für überflüssig hält, mag sie ohne Murren bei Seite lassen. Anderen wird in diesen Diktaten Herrmann noch viel unmittelbarer und persönlicher entgegentreten als irgend sonstwo. Vielleicht auch, daß gerade diese knappen Paragraphen noch einmal einer aufgeregten, in exaltierten Übertreibungen sich gefallenden und in dialektischen Kümmelspaltereien nicht selten eigene Unklarheit klug verbergenden Gegenwart überwältigend dartun, wie schlicht und göttlich einfach der durch die Macht der Person Jesu geschaffene Glaube sich in seiner Wunderhaftigkeit und seinem Spannungsreichtum selbst zu bezeugen vermag. Vielleicht auch, daß diese kurzen Paragraphen auch verbohrte Leser aufhorchen lassen und zu einem wirklichen Verständnis der Intentionen Herrmanns bringen. Denn daß Herrmann — trotz allen Bemühungen seiner dankbaren Freunde — heute wirklich verstanden (und meinetwegen aus solchem Verständnis heraus überholt) sei, das muß billig bezweifelt werden. So, wenn ein Rezensent des von mir herausgegebenen Sammelbandes von kleineren Schriften Herrmanns Anstoß nimmt an meiner These, bei Herrmann sei die Gefahr des Psychologismus und Historismus im Ansatz überwunden. Dieser Rezensent ist zwar so wohlwollend anzuerkennen, Herrmann habe die Frage nach der Wirklichkeit Gottes als persönlich andringende, das individuelle Gewissen unbedingt verpflichtende zu bezeugen verstanden. Er vermutet aber, der Kampf gegen Psychologismus und Historismus sei erst ein Monopol der heutigen dialektischen Theologie. (Es scheint ja auch bei unserem raschlebigen Geschlecht in Vergessenheit geraten zu sein, daß bereits Ritschl und Herrmann mit Andern die prinzipielle Auseinandersetzung mit der Mystik durchgefochten haben.) Ich lasse selbstverständlich Barth und seinen Freunden solchen Ruhm herzlich gern. (Soweit sie in ihrem Kampf über Herrmann wirklich sachlich hinausgehen, d. h. Glaube und Geschichte schlechtweg entleeren, tun sie es nur zu ihrem eigenen Schaden.) Aber ich wiederhole mit Nachdruck, daß dieser Kampf nie hätte geführt zu werden brauchen, wenn Herrmanns Theologie sich noch ganz anders als geschehen in der all-

gemeinen geistigen Lage unserer Zeit durchgesetzt hätte. Denn bereits in seiner Polemik gegen Lipsius hat Herrmann (man mag das jetzt noch einmal bei Rade nachlesen S. 15) den Psychologismus mit den Mitteln kritischen Denkens als Fehlweg aufgezeigt. Und daß dieser Theolog zeitlebens in der Überwindung des Historismus (so wie er ihn in seiner damaligen Situation fassen und verstehen konnte als Bevormundung des Glaubens durch den Papst der historischen Wissenschaft) eine seiner Hauptaufgaben gesehen hat, das kann nur noch von heillosen Ignoranten übersehen werden.

Halle Friedrich Wilhelm Schmidt

Aus einer Besprechung in den Expository Times, Edinburg 1925

Es wird für Viele eine erfreuliche Nachricht sein, daß Herrmanns Umriß der Dogmatik endlich erschienen ist. Dieses dünne Büchlein enthält die Paragraphen, die er gewöhnlich seinen Schülern diktierte, ehe er täglich im freien Vortrag darüber sprach, und bedeutet die Quintessenz seines Lebenswerkes. Es handelt sich um ein Buch von seltenem Wert. Ich glaube, man kann ruhig die Frage aufwerfen, ob irgendwo in der Welt hundert Seiten (zum Preise von 2.50 M.) zu finden sind, die so klar die wesentlichen christlichen Glaubenssätze wiedergeben. Hoffen wir, daß das Werk nicht lange auf einen Übersetzer zu warten braucht.

Herrmann ist, so streng auch seine Denkprinzipien sein mögen, wirklich der Theologe des Evangeliums. Er sagt uns immerwährend, daß die Verbindung mit Jesus Christus alles gibt, was wir brauchen. Henry Drummonds Evangelisationsvorträge vor 35 Jahren und Herrmanns Kolleg in Marburg waren verschieden in der Art des Weges, jedoch die Atmosphäre für Beide war die gleiche. Es hätte ganz gut zu dem Dozenten passen können, wenn er an einem geeignetem Tage mit der Ankündigung einer Nachmittagsstunde geschlossen hätte. Oft müssen Bekehrungen infolge seines Unterrichtes stattgefunden haben*).

Die dogmatische Theologie wird hier in ihren beiden großen Funktionen dargestellt. Sie hat erstens zu zeigen, wie ein Mensch innerlich durch sein Erlebnis von der Macht Jesu sich erneuert, und zweitens, wie der Glaube zum Ausdruck kommt, der durch dieses Erlebnis hervorgerufen und verfeinert wird. In Übereinstimmung mit diesem Plan, der die ganze Einfachheit seines Meisters trägt, teilt Herrmann das, was er zu sagen hat, in zwei Teile. In Teil I bespricht er die Religion als solche, in Teil II erörtert er die Glaubensüberzeugungen der evangelischen Christenheit.

Es ist bedeutsam bei Herrmann, daß wir das moralische Leben und die Vorgänge in der Natur nicht durch dieselben Begriffe erklären können. Da er in der Ethik durch und durch Kantianer ist, hält er daran fest, daß die praktische Gewißheit der durch die moralische Reife bedingten Freiheit außerhalb des Bereiches der Metaphysik liegt, und das Gleiche gilt auch von der Religion. Weder die Wissenschaft der Geschichte noch die Psychologie können beweisen, daß der religiöse Glaube ein notwendiges Element des menschlichen Lebens ist; wenn sie es könnten, dann würde die Religion nicht mehr bestehen. Moralisch wachsam und ernsthaft zu sein ist die wesentliche Vorbedingung für das Verständnis des Evangeliums. Die Bekanntschaft mit guten Männern und Frauen, die unser Vertrauen hervorrufen, erzeugt unvermeidbar ein Gefühl des Unvermögens und der Schuld. Alle Menschen erliegen dieser schmerzlichen Last der Ohnmacht — alle, außer denen, die in der Geschichte auf eine große Tatsache gestoßen sind, die durch ihren Einfluß und ihre Bedeutung uns über die innere Verzweiflung erhebt und sieghafte moralische Kraft verleiht. Das ist bei der Tatsache „Jesus" der Fall. Denn er, eine geschichtliche Persönlichkeit, kommt zu uns als eine Offenbarung der Macht jenseits des Sittengesetzes. Er schenkt uns die Gottheit als eine sichere Macht, die uns nicht verstoßen will.

Wenn man genau fragt, wie Jesus Gott offenbart, dann antwortet Herrmann, daß die Offenbarung kein Ereignis der Vergangenheit ist, sondern ein persönliches Erlebnis von heute. Die Offenbarung ist das Geschehnis der Begegnung eines Menschen mit Christus und seiner Umgestaltung durch ihn. Die neue Gewißheit von Gottes vergebender Liebe, die beim Anblick Jesu auftaucht, ist die Offenbarung des Vaters. In den Evangelien, in den Lebensbeschreibungen erlöster Männer befinden wir uns selbst mit Christus von Angesicht zu Angesicht und erkennen, daß in ihm Gott uns berührt und rettet.

Aber wie weiß ich, daß dieser Christus wirklich ist? Niemals ermüdet Herrmann zu beteuern, daß keine Gewißheit der Erlösung gewonnen werden kann mittels historischer Untersuchung. Die neutestamentliche Forschung ist unfähig, sie zu liefern. Die Wahrheit ist, daß wir von Christus wissen, weil wir ergriffen werden von Seinem inneren Leben. Was auch immer in der synoptischen Tradition unsicher sein mag, das innere Leben Jesu, um das sich jene Tradition gruppiert und die sie nach jeder Seite hin illustriert, besitzt doch die Kraft, sich dem wachen Bewußtsein als zweifelfreies Faktum zu erweisen. Es ist ein inneres geistiges Leben, das sowohl die Güte vollkommen offenbart als auch diese verwirklicht. Es stellt ein absolutes Vertrauen auf die Heiligkeit und allumfassende Liebe Gottes dar. Es offenbart eine Liebe, die emporhebt und den Sünder tröstet, den die Heiligkeit mit Beschämung erfüllt hat. Die Persönlichkeit Jesu, wie die Evangelisten sie darstellen, erbringt selbst den Beweis ihrer eigenen Wirklichkeit. Wir brauchen sie nicht durch angestrengtes Denken herauszuarbeiten. Wir haben nur ihren Eindruck zu empfangen und aufrichtig die absolute Ergebung und Untertänigkeit zu leisten, die sie von uns fordert. In Jesus tritt Gott unserer Seele nahe. Nicht so, als ob wir von Christus aus Gott vermuteten, als ob sie getrennt wären und die Entfernung zwischen ihnen durch eine Schlußfolgerung überbrückt werden müßte. In Christus finden wir Gott persönlich für unsere Erlösung gegenwärtig. Mit dem, was ein Mensch aus den Händen dieses Jesus empfängt, hat er nicht bloß eine Idee Gottes. Er hat den lebendigen Gott selbst, der in ihm wirkt. Der Mensch, der dies erreicht hat, ist ein Christ.

All die großen christlichen Überzeugungen sind in dieser Leben spendenden Erfahrung eingeschlossen: die Einheit und Überlegenheit Gottes, die wahrhaft religiöse Auffassung der Welt, die Unsterblichkeit, der furchtbare Ernst der Sünde, die Unerläßlichkeit des Kreuzes, die Auferstehung, die Gottessohnschaft von Christus, die erlösende Gegenwart Gottes in Seinem Geiste. Sie alle sind für den Menschen da, der als ein Sünder bereit ist, Christus ernsthaft zu begreifen — Christus nicht als eine Erdichtung seines eigenen Gemütes, sondern wie er im Glauben der Schrift feststeht.

Die Qualität des vorliegenden Buches wird vielleicht am besten durch ein oder zwei Auszüge gekennzeichnet. „Alles hängt also daran, ob wir wirklich das Bild Jesu im Neuen Testament kennen lernen und an ihm die Macht erfahren, der wir in Ehrfurcht und Vertrauen uns ganz unterworfen wissen." (S. 29.) „Dagegen von dem Glauben, den Jesus meint, gilt beides: daß wir ihn als Gottes Gabe und doch zugleich als Werk unseres Gehorsams erleben." (S. 30.) „Unglaube und Selbstsucht sind Sünde, sonst nichts." (S. 64.) „Die Erlösung ist in erster Linie eine Neuschöpfung des durch die Sünde zerstörten Glaubens. Sie vollzieht sich in einem bewußten durchlebten, durch den Erlöser vermittelten Verkehr zwischen Gott und uns." (S. 73.) „Wenn wir nun so die Vergebung Gottes darin finden, daß Christus uns gegeben ist, so erfahren wir, daß Gottes Liebe stärker ist als unser vom Schuldgefühl erfülltes Herz." (S. 81.) „Unser Glaube kann erst dann seine volle Stärke haben, wenn in unserem eigenen Herzen das Vertrauen entsteht, daß Jesus nicht zu den Toten gehört, sondern in der Kraft Gottes lebendig ist." (S. 83.) „In der Gewißheit, daß der Sinn und Wille der lebendigen Person Jesu in der unermeßlichen, uns umgebenden Wirklichkeit herrscht, erreicht unser Glaube seine Vollendung." (S. 85.)

Es ist eine offene Frage zweifellos, ob wir mit dem theologischen Gedankenprozeß genau an der von Herrmann gezogenen Grenzlinie Halt machen können. Aber auf jeden Fall ist der ein kluger Schüler von Christus, der da beginnt, wo Herrmann beginnt, und es verneint, die triumphierenden Gewißheiten unwirksam zu machen, die Herrmann von uns durch metaphysische Schlüsse auseinandersetzt, für die mehr die philosophische Gedankenführung als der Glaube verantwortlich ist. Es liegt etwas Beruhigendes und Erhebendes in dem sicheren und starken Vertrauen dieses prophetischen Mannes.

Die Einführung des Buches stammt von der Feder Professor Rades und besteht in einer anschaulichen und wertvollen Skizze der theologischen Laufbahn des Freundes und Kollegen.

Edingburgh H R Mackintosh

*) Diese Nachmittagsstunde war offenbar für die Bekehrten. Henry Drummond, Evangelist in Edinburg, † 1899. 1883 erschien von ihm „Das Naturgesetz in der Geisteswelt". D H

Von Calvin

Um Gottes Ehre! Vier kleinere Schriften Calvins, übersetzt und herausgegeben von Matthias Simon. München, Chr. Kaiser, 1924. 300 S. 4.50 M.

Das Büchlein enthält erstens die Widmung des „Unterrichts in der christlichen Religion" an Franz I. Diese Widmung ist eine eindringliche und wohl auch als selbständige Schrift zu würdigende Verteidigung der Reformation. Lehrreich ist der Vergleich mit Zwinglis analoger Bearbeitung desselben französischen Königs in der Widmung seines „Kommentars über die wahre und falsche Religion". Bei Zwingli der doch etwas humanistisch-ruhmsichere Hinweis auf die Trefflichkeit der gelehrten Neugläubigen, bei Calvin das nüchterne Bekenntnis: „Vor Gott bleibt uns kein anderer Ruhm als allein sein Erbarmen ..., vor den Menschen nicht gerade viel, nur unsere Schwachheit ... Aber unsere Lehre soll über alle Herrlichkeit der Welt erhaben dastehen ... denn sie ist nicht unser, sondern des lebendigen Gottes ..." Das Widmungsschreiben ist wiedergegeben in seiner Fassung von 1559, die doch, entgegen der Annahme des Herausgebers, einige weitere Ausführungen über diejenige von 1536 hinaus enthält. — Ihm folgt Calvins kräftige Antwort an den Kardinal Sadolet, der nach Calvins Ausweisung aus Genf den Auftrag übernommen hatte, die Genfer wieder in die päpstliche Hürde zurückzulocken. In wuchtigem Angriff hebt hier der in Straßburg weilende Verbannte den Kardinal mit

seinem weichen religiösen Eudämonismus aus dem Sattel: es geht um Gottes Ehre, nicht um des Menschen zeitliches oder ewiges Glück. — Als drittes Stück bietet das Büchlein den Genfer Katechismus (lateinisch 1545 erschienen; im Januar 1542 erwähnt Calvin in einem Brief an einen Unbekannten neben vielen Arbeiten in der ersten Zeit nach der Rückkehr auch die Niederschrift eines Katechismus; die Notiz kann sich nur auf die ursprüngliche französische Fassung des „Genfer Katechismus" beziehen. Das Fragezeichen bei der Jahreszahl wäre also in diesem Sinne zu korrigieren). Der Herausgeber hebt in seinem Vorwort die gegenüber dem Katechismus von 1536 und 1538 (lat.) erfolgte Umstellung hervor, gemäß welcher im „Genfer Katechismus" der „Glaube" vor dem „Gesetz" zur Darstellung kommt. Es kann jedoch nicht zugegeben werden, daß der frühere Katechismus (bei seiner Anlehnung an die Anordnung in Luthers großem Katechismus) „den Glauben wehrlos lasse gegen den Einwand, Gott sei ja nur das fälschlich für eine Wirklichkeit gewonnene Wunschbild der Seele". Dagegen sind bei Calvin von Anfang an genug Riegel gestoßen. Der Vorwurf müßte dann übrigens auch die Institutio bis zu ihrer letzten Ausgabe treffen. Ja es kann vielleicht gesagt werden, daß die Lage des Menschen im Lichte des heiligen Gotteswillens bei der Anordnung des „Genfer Katechismus" nicht von Anfang an mit derjenigen Wucht ins Bewußtsein gerufen wird, wie dies sonst gerade ein Charisma Calvinischer Theologie ist. Ob den harten Streiter bei dieser ausnahmsweisen Umgruppierung ein leises Fühlen mit der „zarten" Jugend leitete? — Viertens bietet der Herausgeber Calvins Mahnschreiben an Karl V. und die zum Reichstag nach Speier berufenen deutschen Fürsten, die Reformation der Kirchen auf dem Wege einer deutschen Provinzialsynode, ohne Abwartung eines päpstlichen Konzils, vorzunehmen. Die Schrift (erschienen 1543) entrollt in breitem Angriff und in sicherer Verteidigung die Sache des wahren, auf Gottes Wort gegründeten Gottesdienstes gegenüber der erbarmungswürdigen Wirrnis, in die menschliche Religionserfindung die Kirche gestürzt hat. — Es ist sehr zu begrüßen, daß hier einige kräftige Schriften Calvins einem weiten Leserkreis zugänglich gemacht werden. Die Übersetzung ist fließend und, wie es scheint (mit kleinen Ausnahmen), eine gute Wiedergabe des Grundtextes. Das Büchlein kommt dem neuerwachenden Interesse an Calvin hilfreich entgegen.

Vom Glauben bei Calvin. Von Peter Brunner. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1925. 162 S. 5, geb. 7 M.

Diese Gießener Dissertation ist eine erfreuliche Leistung, zu der man der Fakultät und dem Verfasser gratulieren kann. Die Schrift zeichnet sich — was im akademischen Betrieb der Theologie noch keine Selbstverständlichkeit ist — aus durch ernste, sachliche Beteiligung an dem zu behandelnden Stoff. Möchte es Calvin vergönnt sein, wenn er nun neu in den Gesichtskreis rückt, nicht zum interessanten Gegenstand geistreich-gottverlassener theologischer Beschnupperung zu werden! — Der Verfasser der vorliegenden Schrift verfügt über eine ziemlich ausgebreitete Kenntnis Calvins. Neben der Institutio von 1536 und von 1559 und dem Genfer Katechismus ist eine stattliche Reihe von Kommentaren und Predigten Calvins von ihm zu Rate gezogen worden. Die im Text in deutscher Übersetzung, in den Anmerkungen im lateinischen oder französischen Grundtext gebotenen reichlichen Zitate bringen den Leser in erwünschter Weise mit Calvin selber in Kontakt. So können auch des Lateins Unkundige, die sich für Calvin interessieren, das Buch mit Nutzen lesen.

Bei einer weitgehenden sachlichen Gemeinschaft mit dem Verfasser in dem, was wir bei Calvin zu lernen haben, seien immerhin einige Bedenken gegenüber seiner Arbeit geltend gemacht. Kapitel 1 handelt von der „Krisis der Menschen". Wer sich auf Calvin, wir dürfen überhaupt sagen: auf die Reformation einläßt, der hat sich dessen zu versehen, daß der Mensch unerbittlich gesehen wird unter dem Gericht, unter dem er im Lichte Gottes steht, mitsamt (wie der Verfasser mit Recht hervorhebt) dem „Schöpferischen" und „Innerlichen" am Menschen. Gottes Gesetz kann ihm die Augen dafür auftun. Es gehört nun aber für Calvin wesentlich zur Einsicht in die Notlage des gefallenen Menschen, daß dieser, obschon geschaffen zu selbständiger Erkenntnis des Guten, zur Autonomie, sich empirisch in einem solchen Zustand der Verdunkelung auch seiner sittlichen Vernunft befindet (wer hat eigentlich den Mut dies zu leugnen?), daß er durch eine besondere Kundgebung Gottes darauf gestoßen und darüber belehrt werden muß, was gut, d. h. was Gottes Wille ist. Der unmißverständliche Hinweis auf diesen dem modernen „autonomen" Menschen so ärgerlichen Sachverhalt hätte nicht unterbleiben dürfen. Denn erst mit der inhaltlichen Entfaltung des ganzen Anspruchs, den Gott nach seinem geoffenbarten Willen auf uns Menschen erhebt, gewinnt das von den Reformatoren gesehene Gericht, unter dem der Mensch steht, für uns seinen unausweichlichen Charakter. — Das zweite Kapitel befaßt sich mit der „Wendung der Krisis". Der Verfasser trifft die Meinung Calvins, wenn er den Glauben versteht in seinem völligen Mangel an Eigengewicht und Eigenwert, in seiner Armut und „Leere", in seinem geräuschlosen Grenzcharakter zwischen Menschennot und Gotteswirklichkeit. Er hätte aber darauf achten müssen, daß Calvin, entsprechend den tiefsten Intentionen reformatorischer Theologie, vom Glauben in seinem systematischen Hauptwerk überhaupt erst (im 3. Buch) expressis verbis handelt, nachdem der Blick (im 2. Buch: de cognitione Dei Redemptoris), rein auf das Objekt des Glaubens, das den Glauben erst schafft, gefallen ist. Nachträglich, im 2. Teil der Schrift, beweist der Verfasser dann freilich in erfreulicher Weise seine Einsicht in die Gegenstandsbezogenheit des Glaubens. Die Ausführungen des zweiten Kapitels aber entbehren nicht einer gewissen Zweideutigkeit, als ob nämlich der Glaube irgendwie nach einer immanenten Logik der „dialektische Umschlag" aus dem „Nein" ins „Ja" wäre, welche Ansicht keinesfalls diejenige Calvins ist. — Trotzdem der 2. Teil („Der Gegenstand des Glaubens"), eingeleitet durch ein gutes Wort Schlatters, in dieser Beziehung nachholt, was vorher undeutlich blieb, so muß doch gerade auch hier ein nicht unerhebliches Bedenken geltend gemacht werden. Anstatt, wie es die Theologie Calvins erforderte, sich nun zu konzentrieren auf die das Gericht wendende gratia et promissio Dei und damit in dem barmherzigen Gott, der den Glauben schafft, den „Gegenstand des Glaubens" zu erkennen, läßt sich der Verfasser dazu verleiten, Gesichtspunkte moderner Religionsphilosophie in Calvin hineinzutragen und damit seine Darstellung auf eine weite Strecke hin zu trüben. Nur unter dem faszinierenden Zauber dieser Religionsphilosophie kann der Verfasser behaupten, für Calvin sei Gott „in erster Linie und vor allem sacrum numen, ein heiliges geheimnisvolles Etwas ..." (— schon dieses uncalvinische Neutrum hätte den Verfasser stutzig machen müssen!), kann er das heute so beliebte „Numinose an Gott" hineinlesen in Calvins Gedankengänge. Die Nachprüfung der angeführten Stellen ergibt durchweg, daß sie, gesehen in ihren Zusammenhängen, nicht die vom Verfasser vorausgesetzte Absicht verfolgen. Eine Darstellung des Glaubens bei Calvin müßte sich immerhin dessen bewußt sein, was sie tut, wenn sie Gott bei Calvin in ein geheimnisvolles fernes Dunkel entrückt und damit sein in Christus gesprochenes Wort der Barmherzigkeit relativiert zu einer untergeordneten Potenz, man ist versucht zu sagen: zu einer Emanation des eigentlichen verborgenen Gottes. Die vom Verfasser in Calvin hineingelesene Gottesauffassung degradiert unweigerlich den Logos von homousios zu homoiusios und macht Calvin zum arianischen Ketzer, so daß der törichte Petrus Caroli am Ende doch noch Recht bekäme. Das will selbstverständlich der Verfasser nicht, und er wird wohl lieber diese nicht unbedenkliche arianische Entgleisung auf sein Schuldkonto nehmen, als sie im Ernst dem Reformator in die Schuhe zu schieben. Deplorata certe res erat, nisi majestas ipsa Dei ad nos descenderet, quando ascendere nostrum non erat. Ita filium Dei fieri nobis Immanuel oportuit, id est nobiscum Deum*). (Instit. 1559 lib. II. 12, 1.) Warum konstruiert der Verfasser eine Gotteslehre Calvins vor und abgesehen von der Rücksichtnahme auf die Enthüllung des richtenden Erbarmens Gottes, von dessen ausschlaggebender Bedeutung er doch nachträglich zu berichten weiß? Es hätte dem Verfasser übrigens auch nicht entgehen sollen, daß für Calvin die „Offenbarung Gottes in der Schöpfung" allein auf Grund der Erkenntnis Gottes in Christus als Gottes Offenbarung zu leuchten beginnt. Postquam excidimus a vita in mortem, inutilis esset tota illa Dei creatoris ... cognitio, nisi succederet fides, Deum in Christo patrem nobis proponens. (Instit. 1559 II. 6, 1.)**) Es ist für den ganzen Fragenzusammenhang wichtig, daß Calvin nicht wie Neuplatoniker und Mystiker Gott einen „ungeheuren Abgrund" nennt, wie der Verfasser annimmt, sondern daß die Stelle bei Calvin lautet: Omnis itaque cogitatio de Deo extra Christum immensa est abyssus quae sensus omnes nostros protinus absorbeat. (Calv. op. 55, 226.)***) Es ist geratener, mit Calvin unser Denken über Gott „außer Christus" als chaotische Wirrnis zu erkennen, als Gott selber für eine solche zu halten! Dabei ist aber zu beachten, daß Calvin, entgegen der Annahme des Verfassers das in Christus Fleisch gewordene, Gottes Erbarmen dem Glauben offenbarende Wort Gottes auch schon im Alten Testament vernimmt, wenn auch noch in verhüllterer Weise

Zum dritten Teil der Schrift: „Die Antwort des Glaubens", kann ein Desiderat nicht unausgesprochen bleiben. So viel Richtiges auch hier herausgearbeitet ist, so fehlt merkwürdigerweise in der Darstellung ein Charakteristikum der calvinisch-reformierten Antwort des Glaubens völlig. Für die calvinische Antwort des Glaubens auf das Wort des göttlichen Erbarmens und der göttlichen Verheißung ist es wesentlich, daß die Echtheit des Glaubens sich legitimieren muß durch den beginnenden Gehorsam gegen den Willen des heiligen Gottes. Kein Gedanke an ein

*) Zum Weinen war sicherlich die Lage, wenn nicht Gottes Majestät in eigener Person zu uns herabgestiegen wäre, wo wir nicht hinaufsteigen konnten. So mußte der Sohn Gottes uns zum Immanuel werden, d. h. Gott-mit-uns. D R

**) Nachdem wir vom Leben in den Tod gefallen sind, so wäre jene ganze Erkenntnis Gottes als des Schöpfers unnütz, wenn nicht der Glaube folgte, der uns in Christus Gott als Vater vor Augen stellt. D R

***) Daher ist jeder Gedanke über Gott außer Christus ein unermeßlicher Abgrund, der alle unsere Sinne fort und fort verschlingen mag. D R

getröstetes Ausruhen in der Erkenntnis der Gnade Gottes! Deren Echtheit, als im heiligen Geist erfolgt, muß sich ausweisen in der mitten in der Korruption unsres Lebens zäh sich durchsetzenden Heiligung des Lebens und aller Lebensverhältnisse, fern von allen perfektionistischen Illusionen, als eine Wanderschaft und ein Kampf in der Fremde, aber doch nie ohne den wachsenden Abglanz des neuen Wesens, zu dem hin wir berufen sind. Damit ist schon angedeutet, daß calvinisches Denken und Leben ganz und gar eschatologisch bestimmt ist. Die Eschatologie hat dem alten Calvinismus seine starke ethische Angriffskraft gegeben. Der Verfasser würdigt in seinem letzten Kapitel nachträglich auch ‚das Eschatologische im Glauben". Bei Calvin ist von Anfang an, wie dies bei einer biblischen Theologie nicht anders sein kann, das Ganze durchleuchtet von eschatologischen Ausblicken.

Diese Buchanzeige enthält nun einige nicht unwichtige kritische Aussetzungen. Sie sollen den positiven Wert von Brunners Schrift nicht schmälern, sondern unser lebhaftes Interesse an ihr bekunden. Wir freuen uns in der Schweiz, wenn auch in Deutschland Calvin wieder zu Ehren kommt und so ernsthaft, wie es bei Brunner der Fall ist, am Verständnis seiner Theologie gearbeitet wird. Es ist ja klar, daß wir zunächst nur wieder theologisch buchstabieren lernen müssen, und wie sollte es da noch ohne Unzulänglichkeiten und böse Schnitzer abgehen!

Madiswil (Kanton Bern) Peter Barth

Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens

Monographiensammlung, herausgegeben von Professor Dr. Kretschmer, Tübingen (Nervenklinik), Verlag J. F. Bergmann, München. Einzelheft etwa 60 Seiten, 2—3 M.

Es gibt in Theorie und Praxis des Lebens zweifellos ein großes Gebiet, da sich die Interessen des Psychologen, Psychiaters und Theologen wie Pädagogen nahezu gleichberechtigt berühren. Es ist noch wenig bestellt, eben da es leicht zwischen den verschiedenen Berufssphären hinunterfällt. Und doch spielt sich, wie wir alle ahnen und beobachten können, gerade in den Grenzbezirken, wie im Politischen so auch im Geistigen, Wesentliches ab. So wenden wir dem in genannter Sammlung gemachten Versuch, eben den Grenzproblemen nachzugehen, mit Recht unsere Aufmerksamkeit zu. Daß zunächst hauptsächlich psychiatrische Forscher hier ihre Methoden anwenden, schließt keineswegs aus, daß jeder Lebenspraktiker zu eigenen Studien aufgemuntert wird.

Aus den letzten Serien der „Grenzfragen" liegt eine Arbeit über „Die Ekstase der alttestamentlichen Propheten" von Dr. W. Jacobi (Jena) vor. Es wird uns Theologen oft unbehaglich, wenn ein Psychiater mit kühner Hand eines „unserer" Probleme anfaßt. Wir hören noch das etwa vor 20 Jahren übliche, mit hochmütigem Achselzucken vorgebrachte „Alles pathologisch!" Aber eben vorliegende Behandlung beruhigt uns über den Verdacht, als sollte das Sittliche, ja das Heilige nur mit klinischen Etiketten versehen werden. Bei dem Studium des Gefäßes, des mantischen Apparats, wird der Inhalt, die monotheistische, kosmische und ethische Erlebniswelt, absolut nicht verschüttet. Und bei dieser Sachlage können wir einer solchen Beleuchtung ruhig folgen und werden Gewinn von ihr haben.

Daß diese Forscher selbst dem Problem, ob und inwieweit Pathologischer Kulturwert zeitige, kritisch gegenüberstehen, beweist eine tiefgründige, mit viel Anschauungsmaterial arbeitende Untersuchung: Grundzüge der Kulturpsychopathologie von Karl Birnbaum (Berlin). Nötig sind solche Erörterungen im Blick auf viel laienhaftes Urteilen, das sich gerade in Grenzgebieten breit macht. Bei aller theoretischen Höhe führt Birnbaum doch unmittelbar an recht praktische, zumal Erziehungsprobleme heran. Im ganzen nimmt er an, daß bei manchen Fällen, in denen Pathologisches kulturbildend wirke, wohl eine mit den krankhaften Zügen zusammenhängende Reizsamkeit und auch Produktivität vorliege, daß aber vielfach nicht das Krankhafte, sondern die Reste von Gesundem werteschaffend zur Geltung kommen.

Den Wert der folgenden Untersuchung Dr. H. Hoffmanns: Über Temperamentsvererbung, die unmittelbar an die bekannten Kretschmerschen Methoden („Körperbau und Charakter" u. a.) anknüpft, erblicke ich wohl in der Darbietung interessanten Materials über Generationsfolgen, erbliche Belastung usw., mehr noch aber in der lebhaften Anregung zu eigenen Beobachtungen und Studien auf dem Gebiet der vergleichenden Menschenkunde. Gibt es doch kaum einen Stand wie den des Pfarrers, dem so wahllos viel gutes Beobachtungsgebiet zur Verfügung steht (Familienregister, Schulkinder, Seelsorge). Und wie unsystematisch, ja blind gehen wir meist damit um! Die „geborenen" Menschenkenner sind doch sehr selten; aber es ist nicht notwendig, darin ein Stümper zu bleiben das Leben lang. Auch wo Intuition fehlt, kann Fleiß und Studium viel, vielleicht Gediegeneres leisten.

Wir haben unsere Fachprobleme in den letzten Jahrzehnten meist historisch oder dogmatisch angefaßt. Auch die „Religionspsychologie" kam von irgendeiner Tendenz kaum frei. Eine Atmosphäre war es, die teils künstlich relativierte, teils künstlich verabsolutierte. Und aus ihr kommen fühlt man wirklich eine gesündere Luft in der Art, wie der praktische und doch rein wissenschaftlich interessierte Psychologe solche Komplexe berührt. Genannt sei als Beispiel aus den „Grenzfragen" die Untersuchung von Dr. W. Jacobi „Die Stigmatisierten", in der uns nicht nur medizinische Deutungen, sondern neben klarem statistischen Material ein Eindringen in die weibliche Psyche voll scharfer Sachlichkeit geboten wird. — Die zur Zinzendorffschen Bluttheologie und -innigkeit gezogenen Linien sind besonders interessant.

Auch den Buddhismus, dieses ungeheure, von uns Abendländern noch nie gelöste, immer mit allzu groben Händen betastete Rätsel, einmal rein nur von der psychologischen Seite beleuchtet zu sehen, wie es Dr. Wolfgang Bohn tut, ist wie eine Befreiung. Die Achtung vor diesem Gebilde, das selbst eigentlich nur eine grandiose Psychologie darstellt, wie auch die Einsicht in seine Schranken kann so nur wachsen, wenn man alle religionsgeschichtlichen und dogmatischen Maßstäbe einmal zuhause läßt. Fein wird dabei ausgeführt, wie schon unsere Fragestellungen, ja unser Fragen überhaupt völlig „unbuddhistisch" sei, wir also uns nicht wundern dürfen, über Nirwana z. B. scheinbar nur negative Antworten zu erhalten.

Wie fruchtbar diese Methode ist, erhellt auch aus der Untersuchung von Albert Sichler: Die Theosophie (Anthroposophie) in psychologischer Beurteilung. Auch dieser abendländischen Aufmachung indischen Geistes wird sie noch am ehesten gerecht, indem sie nicht immer auf die kosmischen Spekulationen dieser Systeme hineinhaut, sondern eben ihrer psychischen Struktur nachgeht. Neben der Kritik wird doch anerkannt, daß hier wertvolle Versuche wenigstens, z. T. auch brauchbare Arbeitsprinzipien vorliegen, dem Rätsel des menschlichen Seelenlebens nachzugehen.

Holt man sich als Theologe aus derartigen Werken allerlei Wertvolles, so fragt man sich wohl auch: warum sollen es denn gerade Psychiater sein, die uns bedienen? Aber diese Frage gleitet doch in die andere über: Warum haben wir denn nicht eine eigene psychologische Wissenschaft, die uns zur Seelsorge und Menschenbehandlung das nötige Rüstzeug liefert? Vor lauter Kirchenpolitik, dogmatischem Streit, historischem Graben kommt offenbar unsere wissenschaftliche Theologie zu etwas recht sehr Nötigem nicht.

Nagold (Württemberg) Manuel Schairer

Bücher und Schriften

Psychanalytische Literatur

Immer größer wird die Zahl der Schriften, die die Ergebnisse der psychanalytischen Forschung ins Volk tragen. Der Wiener Nervenarzt W. Stekel hat ein kleines Büchlein geschrieben: **Das liebe Ich. Grundriß einer neuen Diätetik der Seele.** 2. Aufl. 212 S. Otto Salle, Berlin. Plaudereien über alle möglichen Themen: der Kampf der Geschlechter, halbe Menschen, der Zweifel, Wir und das Geld, der Neid usw., flott und geistreich, aus reicher Erfahrung seiner Praxis, spielend die neuen analytischen Einsichten in das Wesen der Psyche vermittelnd. Stekel ist voll gütigen Verstehens für jede menschliche Psyche, in seiner Ethik stark naturalistisch bestimmt; seine Sonderstellung in der Psychanalyse zeigt sich auch hier, wenn ihm jede Angst kriminelle Angst, Angst vor Gottes Strafe ist.

Das Seelenleben des Nervösen und seine Heilung behandelt Marcinowski in seinem Buch: **Der Mut zu sich selbst.** 2. Aufl. Ebenda. 6, geb. 7.50 M. Marcinowski ist den Lesern der CW nicht unbekannt. Eine Reihe von Büchern hat er geschrieben, Nervösen das Verständnis für ihre Zustände zu erleichtern. Sich selbst verstehen, sich selbst ertragen in seiner Zwiespältigkeit ist schon der halbe Weg zur Gesundung. Wie schwer aber ist der Mut zu sich selbst, die Anpassung an das Leben! Marcinowski schreibt anschaulich, in bildhafter Sprache, durchaus persönlich und warm. Was er über den Ausgleich mit dem Leben, den Mut zu sich selbst sagt, ist für den Nervösen ungemein aufschlußreich; Marcinowski führt in feinste ethische Probleme der täglichen Lebensführung. Hier wird die Aufgabe des Seelsorgers deutlich, unsere theologische Aufgabe, uns eingehender mit der Ethik des Alltagslebens auseinanderzusetzen, insbesondere mit der Anpassung ans tägliche Leben ohne Preisgabe christlich-ethischer Ideale.

Auf dem Gebiet der Pädagogik sucht O. Pfister in seiner Sammlung „Schriften zur Seelenkunde und Erziehungskunst" die Psychanalyse nutzbar zu machen. Für Eltern und Lehrer schreibt er die kleine Arbeit: **Die Behandlung schwer erziehbarer und abnormer Kinder.** 129 S. Ernst Bircher, Bern. An zahlreichen Beispielen weiß er deutlich zu machen, wie viel seelisch schwerverständliche Erscheinungen im Kinderleben aus Verdrängungen und Stauungen des Triebelebens zu erklären sind, und wie wenig mit der üblichen Strafpädagogik hier zu erreichen ist. Helfen kann hier nur die Analyse und eine völlig andere Einstellung zum Kind. Der wertvollste Beitrag in der Sammlung sind die beiden Arbeiten des Lehrers Hans Zulliger in Ittigen bei Bern: **Psychanalytische Erfahrungen aus der Volksschulpraxis.** 146 S. **Aus dem unbewußten Seelenleben unserer Jugend.** 110 S. Ebenda. In vielen kleinen Einzelbildern zeigt er uns, wie der Lehrer kleine pädagogische Analysen durchführen kann und wie er dem bedrängten Kinde helfen kann, wo er ehedem vor Rätseln stand. Mit Recht hütet er sich, die Erscheinungen des unbewußten Seelenlebens nach einem gewissen Schema und Dogma umzu-

deuten. Wo er mit den Kindern über sexuelle Dinge reden muß, geschieht es taktvoll und vorsichtig. Hier gerade wird die Kritik einsetzen. Zulliger scheint ein besonderes Geschick zu haben, mit Kindern zu reden und ihr Vertrauen zu besitzen.

Ganz anders zur Analyse und ihrer pädagogischen Verwendung als Pfister, Zulliger steht der Berner Pädagoge Paul Haeberlin in seinen Büchern: **Wege und Irrwege der Erziehung,** Grundzüge einer allgemeinen Erziehungslehre. 2. Aufl. 1920. 348 S; **Kinderfehler als Hemmungen des Lebens.** 1921. 277 S.; **Eltern und Kinder.** Psychologische Bemerkungen zum Konflikt der Generationen. 1922. 74 S. Sämtlich: Kober, Spittlers Nachfolger, Basel. Er nutzt die Psychanalyse auch, aber nicht als Heilverfahren für Fehlhandlungen der Kinder; ihm ermöglicht sie durch ihre neue Beleuchtung des Seelenlebens eine neue, tiefere Grundlegung der Pädagogik. Haeberlin fühlt sich von Freud getrennt durch die ethische Weltanschauung, durch eine andere Fassung des Verhältnisses „Leib und Seele", insbesondere durch die „Tatsache des Gewissens", die nicht aus Trieben zu erklären ist, sondern eine besondere „formale Grundtendenz" darstellt, durch eine andere Stellung zur Sexualität und Erotik, eine Auseinanderhaltung des erotischen und Ich-Triebs u. a., alles Differenzen, die sich im Aufbau der Wege der Erziehung, in der Beurteilung der Kinderfehler, des Konflikts zwischen Eltern und Kindern als einem Konflikt zwischen Generationen geltend machen. Gerade die pädagogischen Arbeiten von Haeberlin vermögen einen deutlichen Eindruck zu geben, wie viel psychologisch tiefer, konkreter und wissender eine Erziehungslehre wird, die sich von Freuds Gedanken durchdringen läßt, ohne sie unkritisch zu übernehmen. Die Schrift über die Kinderfehler ist besonders geeignet, in Freuds Positionen einzuführen. Wie ganz anders werden von Freud her die Zeit der kindlichen Pubertät, Fehlbildungen des Charakters in den ersten Lebensjahren u. a. verständlich. Mancher wird mit Kopfschütteln solche Dinge lesen; aber Haeberlin hat Recht, daß die Freudschen Untersuchungen nur für den überzeugend werden, der sich bemüht, sie nachzuprüfen.

Den Theologen wird die Arbeit von Th. Reik: **Der eigene und der fremde Gott. Zur Psychoanalyse der religiösen Entwicklung.** 256 S. Psychoanalytischer Verlag, Wien, etwas zu sagen haben. In einer Reihe von einander ergänzenden, selbständigen Aufsätzen sucht Reik sich den Erscheinungen der religiösen Feindseligkeit und Intoleranz von der Psychanalyse her zu nähern; er schreibt über: Jesus und Maria im Talmud, das Judasproblem, die wiederaufgestandenen Götter, Gott und Teufel, die Unheimlichkeit fremder Götter und Kulte u. a. Seine Hypothesen über Entstehung und Entwicklung der alttestamentlichen Religion und des Christentums auf Grund von Verdrängungen, die er überall konstatiert, sind mehr als kühn. Über die Kluft von Jahrhunderten hinweg sucht er die seelischen Tendenzen in der religiösen Entwicklung nachzuweisen, den Marienkult als Wiederbelebung des Kults einer alten, versunkenen Muttergöttin deutend, Jesus als Wiederkunft eines Sonnengotts, Judas als Komplementärgestalt Christi usw. Ist es berechtigt, aus Vorgängen des individuellen Lebens auf das geschichtliche Leben der Religion zu schließen, die individuelle Analyse auf Fragen der Religionsgeschichte und der Völkerpsychologie zu übertragen? Alles umstrittene Fragen. Die ernste Forschung hat hier noch große Aufgaben. Trotz aller Bedenken gegen die psychanalytische Forschungsmethode auf völkerpsychologischem Gebiet sollte die religionsgeschichtliche und theologische Arbeit nicht an diesen Versuchen vorübergehen; sie wird im Einzelnen wertvolle Anregungen und Einsichten in den Werdeprozeß religiöser Phänomene empfangen.

Wer kurz sich über die psychanalytische Psychologie orientieren will, sei auf die Arbeit von A. G. Tansley: **Die neue Psychologie und ihre Beziehung zum Leben.** 1923. 306 S. Drei-Masken-Verlag, München, aufmerksam gemacht. Tansley sucht eine Synthese biologischer und analytischer Betrachtung der menschlichen Seele. Das Buch hat im Englischen fünf Auflagen erlebt; es verwertet zum erstenmal die Begriffe des Komplexes, der Libido usw. im System der Psychologie und gibt einen Eindruck, wie anders solche analytisch orientierte Psychologie aussieht als die traditionellen Systeme der Psychologie. Den tiefer in die Materie Eindringenden läßt es unbefriedigt; es ist reich an dogmatischen Behauptungen, vielfach aphoristisch und begnügt sich, mehr intuitiv ein Bild der neuen Psychologie und ihrer Deutung der menschlichen Seele zu geben, als sichere, wissenschaftliche Resultate zu vermitteln. — Einen unerfreulichen Eindruck macht Freuds Schrift: **Zur Geschichte der psychoanalitischen Bewegung.** 1924. 72 S. Psychoanalytischer Verlag, Wien. Sie ist voll heftiger Ausfälle gegen alle Separationen in der psychanalytischen Schule, insbesondere gegen C. G. Jung, Zürich. Sachlich bringt sie wenig bei zur Klärung über die einzelnen Richtungen in der Psychanalyse.

Gustav Mahr

Religionswissenschaft, Prolegomena zu einer wissenschaftstheoretischen Grundlegung. Von Joachim Wach. J. C. Hinrichs, Leipzig 1924. VI u. 209 S. 8.25 M.

Nicht um Aufstellung eines Programmes handelt es sich, sondern um Herausarbeitung von Richtungen, Bestrebungen und Tendenzen innerhalb der Religionswissenschaft. Ihre Aufgabe soll scharf umrissen und ihr Eigenrecht als empirischer Geisteswissenschaft dargelegt werden. Objekt dieser Wissenschaft ist die „Welt der Religion", die ganze Fülle der Erscheinungen, die Religion zu heißen verdienen. Aber die „Welt der Religion", bei der die Gültigkeits-(Wahrheits)frage ausgeschaltet ist. Dadurch grenzt sie sich und ihren Gegenstand gegenüber Theologie und Philosophie ab. Diese Einklammerung bedeutet aber nicht, daß die Religionswissenschaft die Theorie vom Illusionscharakter der Religion stützt, oder einem schrankenlosen Relativismus das Wort redet oder psychologistischer Verfahrungsweise huldigt. Durch diese Klammer wird die Grenze des Arbeitsfeldes der Religionswissenschaft markiert. Das würde dann heißen, daß die Religionswissenschaft von sich aus z. B. nie feststellen kann und darf, welche Erscheinung Religion zu heißen verdient. Ihr Gegenstand ist die Mannigfaltigkeit der empirischen Religion, die sie nach ihrer Entwicklung und nach ihrem Sein untersucht. Den „Längsschnitt" und „Querschnitt" in dieser Mannigfaltigkeit aufzuzeigen, ist die historische und systematische Aufgabestellung der Religionswissenschaft, die als solche in eine Religionsgeschichte und eine systematische Religionswissenschaft (Typologie, Methode: Vergleichung) gegliedert wird. Mit strenger Sachlichkeit, klarer Gedankenführung und überaus gründlicher Stoffbeherrschung klärt Wach den Fragenkomplex der Religionswissenschaft, indem er ihr eine ganz bestimmte Aufgabe zuweist und von da aus sie dann gliedert.

Die Frage nach der Gültigkeit der Religion bildet den Trennungsschnitt für das Arbeitsfeld der Religionswissenschaft einerseits, Theologie und Religionsphilosophie andererseits. Gerade diese Frage aber verbindet aus dem Sinn der Religion heraus die Religionswissenschaft mit Theologie und Religionsphilosophie. Die Religionswissenschaft hat als empirische Kulturwissenschaft ihr Eigenrecht durch die Autonomie der Religion. Sie hat die von Wach klar herausgestellte Aufgabe. Aber sie wird von Theologie und Religionsphilosophie — deren Verhältnis zueinander ist hier ganz gleichgültig — umfaßt, weil hier die Zentralfrage der Religion, die Wesens- und Wahrheitsfrage zu beantworten ist. Erst durch den Wahrheitsanspruch fällt der Sinn in das Außen der Religion, erst durch immer bessere Erhellung des vorgegebenen hypothetischen Begriffs der Religion, trotz aller Gefahren, die Wach mit überaus scharfem Auge sieht und kennzeichnet, fällt Licht auf den Gesamtkomplex der „Welt der Religion".

Heidelberg Theodor Odenwald

Die Wunder Jesu. Von D. Dr. R. Jelke, Professor der Theologie in Heidelberg. Leipzig, Deichert 1922. 125 S. 3, geb. 4.50 M.

Die Schrift des Heidelberger Systematikers enthält eine klar und anregend geschriebene Untersuchung zur Wunderfrage, die die Wunder Jesu besonders berücksichtigt. Nach einleitenden Ausführungen über Begriff und Wesen des Wunders sucht der Verfasser im zweiten Abschnitt die Geschichtlichkeit der Wunder Jesu gegenüber der modernen Evangelienkritik zu behaupten. Ein weiterer Abschnitt über die religiöse Bedeutung des Wunders leitet zu prinzipiellen Erörterungen über die Wunderfrage über und gibt dem Verfasser Gelegenheit, in Auseinandersetzung mit den wichtigsten neueren systematischen Untersuchungen hierüber seine grundsätzliche Auffassung vom Wunder darzulegen, dessen Möglichkeit aus der souveränen Beherrschung der Naturgesetze durch Gott begreiflich gemacht, also nicht als neue Durchbrechung der Naturgesetze verstanden wird. Beachtenswert ist auch der Schlußabschnitt, der die religionsgeschichtliche Rechtfertigung des Wunderglaubens enthält, wobei der Verfasser auch dem Wunder in den außerchristlichen Religionen einen gewissen Realitäts- und Offenbarungswert zuerkennt.

Der Titel der Arbeit: „Die Wunder Jesu" ist insofern nicht sehr glücklich gewählt, als mindestens die Hälfte der Untersuchung den prinzipiellen Darlegungen über das Wunder überhaupt gewidmet ist. Deshalb ist auch der historische Teil der Arbeit, der die Geschichtlichkeit der Wunder Jesu untersucht, am wenigsten befriedigend, wenn es auch anerkannt werden muß, daß Jelke auf die Fragestellungen der modernen Evangelien-Forschung Rücksicht nimmt. Auch wenn man Jelke zugibt, daß das Wunder in der Überlieferung von Jesus von Anfang seinen festen Platz gehabt hat, ja daß Jesus und seine Jünger an ihre Tatsächlichkeit geglaubt haben, so ist es doch bei dem Charakter der evangelischen Überlieferung sehr schwer, die Geschichtlichkeit eines von Jesu berichteten Wunders zu behaupten. Ein wissenschaftlicher Beweis für die Geschichtlichkeit der Wunder Jesu läßt sich nicht erbringen, auch wenn man zugibt, daß weltanschauliche Voraussetzungen die historische Arbeit mitbestimmen und daß die Forschung im einzelnen vielleicht manche Fragen offen lassen muß. Immerhin weiß ich mich mit dem Verfasser in manchem einig, so vor allem darin, daß der Glaube an Wunder im eigentlichen Sinn zu den Voraussetzungen aller lebendigen Religion gehört, und möchte die Schrift allen denen empfehlen, die das Bedürfnis nach einer Auseinandersetzung mit den einschlägigen Fragen haben.

Wilhelm Mundle

D. Martin Luthers Briefe. Herausgegeben von G. Buchwald. Leipzig, B. G. Teubner. 337 S. geb. 7 M.

Der verdiente Lutherforscher D. G. Buchwald macht mit dieser Auswahl aus Luthers Briefen dem deutschen evangelischen Chri-

sten ein köstliches Geschenk. Wer Luther recht lebendig sehen und erleben will, der greife zu diesem Buch. Aus dem überreichen Schatz der Lutherbriefe hat der Herausgeber mit sicherer Hand die ausgewählt, die menschlich am stärksten fesseln. Rein Theologisches ist weggelassen. Die lateinischen Briefe werden in guter Übersetzung gegeben. So tritt er uns entgegen aus diesen Briefen: der Mönch, Reformator, Held, Freund, Gatte, Vater, Mensch. Wir gehen mit ihm durch sein ganzes reiches Leben. „Ich habe mich satt gelebt, wenn man von Leben reden darf" schreibt er Dezember 1544 an Jakob Probst in Bremen. Die mitgeteilten Briefe beginnen mit dem Jahr 1517. Sie führen uns dann rasch mit auf die Höhepunkte von 1517 und 1521. Das Jahr 1525 mit seinen vielfachen Entscheidungen spiegelt sich wieder. Besonders ausführlich ist dann die Briefreihe von der Veste Koburg 1530 mitgeteilt. Wie erschütternd das Ringen des einsamen, kranken Mannes dort oben, während unten in Augsburg auf dem Reichstag die Lage für die Protestanten immer unhaltbarer wird. Man lasse die Briefe an Melanchthon auf sich wirken. Dann aber auch wieder den aus derselben Zeit stammenden köstlichen Brief an sein Söhnlein Hans. Aus den späteren Jahren dann, um nun noch eins zu nennen, die Briefe an seinen „Herrn" Käthe, in denen ihm so oft der Schalk in der Feder sitzt! Und alle diese Briefe sind durchwoben und getragen von dem einzigartigen sich alle Dinge unterwerfenden, lebendigen Glauben dieses Mannes.

Man greife selber zu diesem Briefband und man wird ihn nicht ohne tiefen inneren Gewinn aus der Hand legen.

Friedrich Schiele

Einführung in das philosophische Denken für Anfänger und Alleinlernende. Von Wilhelm Bruhn, D. Privatdozent und Studienrat in Kiel. B. G. Teubner 1923. 155 S. Geb. 3 M.

Der Verfasser hat uns mit seiner Einführung ein Buch beschert, dessen Mangel wir schon lange empfunden haben. Wenn der Anfänger nach seiner Einleitung in die Philosophie fragte, die er selbst durcharbeiten könne, so mußte man ihm immer sagen: So etwas gibt es nicht. Es gibt nur systematische philosophische Werke und es gibt Geschichten der Philosophie. Denn die sogenannten Einführungen sind entweder keine wirkliche Philosophie, oder aber sie sind keine Einführung. In Bruhns handlichem Buche vereinigen sich die Arbeiten des Gelehrten mit den Erfahrungen des Pädagogen in überaus glücklicher Weise. An dem Philosophieren von Thales und Descartes wird dem Anfänger das Wesen des Philosophierens klar gemacht, und die Methode des philosophischen Denkens lernt er auf einen Gang durch die Geschichte der Philosophie vom naiven alten griechischen Denken bis hin zum kantischen Kritizismus und noch über diesen hinaus kennen. Die Darstellung ist überall leicht verständlich und doch sachlich, die neuesten auch außerphilosophischen Fragestellungen des gegenwärtigen Denkens (Okkultismus z. B.) werden berücksichtigt, und der Leser wird so angeleitet, nicht nur überhaupt denken zu lernen, sondern auch seine eigenen Fragen durchzudenken. Ich bin überzeugt, daß das praktische und tüchtige Buch sich rasch durchsetzen wird.

Göttingen Otto Piper

Zum Verständnis der gegenwärtigen Krisis in der europäischen Kultur. Von Reinhold Seeberg. Leipzig, Deichert 1923. 136 S. 3 M.

Diese Schrift enthält drei Aufsätze, deren letzter über Antisemitismus, Judentum und Kirche schon in Nr. 1/2 von Fiebig besprochen worden ist. Der erste beschreibt die geistigen Strömungen im Zeitalter Wilhelms II. in der bekannten Weise: zwei Kulturtypen waren nebeneinander lebendig, der idealistische und der rational- und gotisch-materialistische. Dieser Doppelzug wird im ganzen Felde der Zeitkultur aufgewiesen. Das Verderben kam, als beide auseinanderbrachen. Für die Zukunft bleibt nur eine Lösung: auf der Grundlage eines industriellen Realismus einen idealistischen Überbau zu errichten, also eine Synthese, die dem ewigen Zeitalter vorschwebte, aber nicht gelang. — Die weltgeschichtliche Krisis der Gegenwart und das Christentum, das Thema des zweiten Aufsatzes, wird ähnlich behandelt. Vor den beiden Möglichkeiten der Zukunft, Amerikanismus und Bolschewismus, die unsre abendländische geistliche Kultur zersetzen, wie es in dem typischen Verlauf der Geschichte der Völker angelegt zu sein scheint, hilft nur der Rückgang auf geistige Kräfte der Vergangenheit, die die Geistigkeit im Denken und Leben wieder zur Geltung bringen. An der Schaffung eines solchen neuen Lebensstils soll die Kirche besonders sich beteiligen; einheitliche Grundrichtung in der Arbeit der Pfarrer, Evangelisation, angriffslustige Apologetik und andere Aufgaben erwachsen hier dem kirchlichen Leben, die über die alten Parteien und Richtungen hinausführen müssen.

Friedrich Niebergall

Ostasien-Jahrbuch Nr. 3. Jahresbericht des Allgemeinen Evangelisch-Protestantischen Missionsvereins. Im Auftrage des Zentralvorstandes herausgegeben von Missionsdirektor D. Dr. Witte. Berlin, AEPMV. Berlin W 57, Pallasstr. 8/9, 1924. 123 S. 1.50 M.

Sehr interessante Berichte von Seufers und Schiller über die politische Lage in China und Japan, aus denen viel auch für unsere Lage zu lernen ist; neben den eingehenden Berichten über die Missionsarbeit Briefe Schillers aus dem unmittelbaren Erleben der Erdbebenkatastrophe, deren Schrecken hier erst ganz eindringlich werden. Witte berichtet mit Dank und Demut von den Missionserfolgen und ruft zu neuen Zukunftsaufgaben; Haas zeigt in seinem Artikel an einem hervorragenden Beispiel die ungeheure Schwierigkeit der Deutung chinesischer Schriften und wiederlegt die verbreitete Anschauung über die Unduldsamkeit des Konfuzianismus. Fast das Interessanteste ist der eingehende Bericht des achtzigjährigen Begründers und Ehrenpräsidenten des Vereins D. Buß über die Anfänge des Vereins mit dem Nachweis, daß der Verein von Anfang an überparteilich hat sein wollen und die Nichtbeteiligung derer von Rechts deren Versagen zuzuschreiben ist: „Es geht uns nur um das Eine, daß Jesus Herr und Helfer der ganzen Menschheit werde, wie er unser Erlöser ward und ist." Die Kirchenregierungen haben bereits Verständnis für die freie und fromme gesegnete Arbeit des Vereins: Wann werden die Missionsgesellschaften endlich so weitherzig und großzügig werden, dem Verein die verdiente Anerkennung zu zollen?

Schackstedt Ewald Stier

Geschichte des Violinspiels. Von Andreas Moser. Mit einer Einleitung: Das Streichinstrumentenspiel im Mittelalter von Hans Joachim Moser. Berlin, Max Hesse, 1923. 586 S. Gebunden 22, auch 26 M.

Ich vermute, daß unter unsern Lesern eine ganze Anzahl das Geigenspiel mit Ernst und Interesse betreibt. Gibt es doch wohl kein Instrument von dem Wohlklang, der Ausdrucksfähigkeit und Sangbarkeit wie die Geige. Es ist ein Wunder, welche Fülle von Tönen und damit seelische Schwingungen geschickte Hände aus diesem kleinen Ding hervorzaubern können. Ein Wunder auch, wie die Gestalt und Einrichtung in aller Einfachheit seit Jahrhunderten nicht mehr verbesserungsfähig war und blieb bis auf die heutige doch so erfindungsreiche Zeit. Als gebildeter Mensch im Zeitalter des Historismus hat der Geiger das Bedürfnis, auch etwas zu wissen über Entstehung und Entwicklung des Geigenbaus, der Geigentechnik und der Geigenkomposition. Und ich kenne kein Buch, das sich für einen gebildeten Geiger, auch den Dilettanten, besser eignete als das vorliegende. Mit der trefflichen Einleitung vom Sohne des Verfassers, dem durch seine Musikgeschichte bekannten, nun auf den Lehrstuhl Philipp Wolfrums in Heidelberg berufenen Hans Joachim, umfaßt das Werk den Zeitraum von nahezu 1000 Jahren. Eine ungeheure Fülle von bisher unbekanntem Material ist verarbeitet, und doch bildet das Buch nur den Auszug aus einem Manuskript, das den dreifachen Umfang hat. Uns aber genügt schon der Reichtum und die Mannigfaltigkeit des Gedruckten. Den Hauptvorzug des Werkes sehe ich für unsern Kreis darin, daß es trotz strengster Zuverlässigkeit doch nicht eigentlich „gelehrt", sondern allgemein verständlich, ja sogar packend und amüsant geschrieben ist. Die Lektüre ist für jeden Geiger ein Genuß; denn die Darstellung ist staunenswert lebendig und anschaulich. Was hier von Tartini und seiner Sonate mit dem Teufelstriller, von J. S. Bach und seinen sechs Solosonaten, von Viotti und seinem A-moll-Konzert, von Paganini, von Spohr, von den Violinkompositionen Haydns, Mozarts und Beethovens, von den großen Künstlern des 19. Jahrhunderts gesagt ist, zeugt von der Tiefe und dem Ernst hoher Kunstauffassung und spezifisch geigerischem Verständnis. Das bildet den Geschmack und hat, wie alle echte Kunst, starke Einwirkung auf die Bildung nicht nur des künstlerischen, auch des sittlichen Charakters. Die Schilderung gipfelt in einer prachtvollen Darstellung der Wiener Geigenschule, die schon rein kulturgeschichtlich hochinteressant ist, und des aus ihr hervorgegangenen Josef Joachim, über den der Verfasser als Schüler und späterer Mitarbeiter (er ist jetzt Professor des Violinspiels an der Hochschule für Musik in Berlin) ein eigenes Werk (B. Behrs Verlag, Berlin 1898) geschrieben hat. Das Werk dient in Literaturform der Fortsetzung und Erhaltung der edlen Tradition Joachims, den gewiß eine ganze Anzahl unserer älteren Leser noch gekannt und mit eigenen Ohren bewundert hat. Die allerneueste Literatur eines Dvorack, Tschaikowsky und Max Reger ist allerdings nicht mehr berücksichtigt; ich vermute, daß namentlich Reger dem Verfasser, wie allen Geigern der älteren Schule, weil er angeblich nicht für, sondern gegen die Geige komponiert, nicht sonderlich sympathisch ist. In einer weiteren Auflage, die ich dem Werke wünsche, müßte darüber doch Einiges gesagt werden. Es wird Vieles, das der Verfasser berücksichtigen wollte, über tüchtige Geiger und Violinkomponisten der Gegenwart bei der Kürzung des auf zwei starke Bände berechneten Werkes nicht das Licht der Öffentlichkeit erblickt haben. Trotzdem gibt es kein Buch, das mehr geeignet wäre, die Liebe zu dem wunderbaren Instrument der Geige und das Verständnis für die Geigenmusik des Konzertsaales zu unterstützen, namentlich das Verständnis für die Musik älterer klassischer Meister zu fördern, denen ein so blasiertes Konzertpublikum, wie das heutige, leider so wenig Begeisterung mehr entgegenbringt. Georg Wünsch

Kleine Mitteilungen. Aus Anlaß der Präsidentenwahl sind uns mancherlei Briefe zugegangen, vorher und nachher, von denen etliche Antwort heischen. Wir werden gern auf das grundsätzlich Wichtige — und das ist vorhanden — eingehen. Aber es eilt nicht und mag der nächsten Nummer aufbehalten bleiben. Auch die öffentlichen Angriffe, denen ich mit Andern ausgesetzt gewesen bin, werden dabei ihre Zurückweisung erfahren.

Zum Tode des Regierungspräsidenten Konrad Haenisch, des ehemaligen Kultusministers, ist es für manche unsrer Leser vielleicht nicht ohne Interesse zu hören, daß er im Jahre 1898 derjenige Sozialdemokrat gewesen ist, der mir für meinen Vortrag auf dem Evangelisch-Sozialen Kongreß über „die sittlich-religiöse Gedankenwelt unsrer Industriearbeiter" das meiste Material verschafft hat.

Der nächste Evangelisch-Soziale Kongreß soll nun in Halle stattfinden, 2.—4. Juni (vgl. das Inserat in den beiden vorigen Nummern). Es soll wieder ein Kongreß großen Stiles werden. Es heißt, daß seine Tagung in Halle nicht sonderlich willkommen sei. In der Tat liegen die Verhältnisse dort vielleicht ungünstig genug. Um so mehr Dank gebührt den heimischen Männern und Frauen, die dennoch den Kongreß begrüßen und zu seinem Gelingen helfen. Aber wer auch von weit herkommen kann, alte treue Freunde und Freundinnen des Kongresses, sollen sich um so mehr stark machen, die Tagung zu besuchen. Professor Eger predigt; Hellpach, Abderhalden, Frl. v. Gierke halten die Hauptvorträge; besondre Vergünstigungen seitens der wirtschaftlichen Potenzen, wie die Besichtigung der Leunawerke, sollten vollends locken. R

Vom Katholizismus der Gegenwart

Der Chronist der konfessionellen Beziehungen hat festzustellen, daß in der Entscheidung der Reichspräsidentenwahl die konfessionellen Gegensätze in merkwürdiger Weise hineinspielten:

1. Der Kandidat des „Reichsblocks" für den ersten Wahlgang, Oberbürgermeister Dr. Jarres, ist infolge des allzu aggressiven Eintretens des Evangelischen Bundes für ihn in weiten Kreisen rechtsstehender Katholiken unmöglich geworden. Die „Augsburgische Postzeitung" berichtete anläßlich der Wahlrede von Jarres in München, daß sein Ansuchen um eine Audienz bei Kardinal Faulhaber mit Rücksicht auf jene evangelischen Kundgebungen abgelehnt worden sei und daß in einer Zusammenkunft, die zwischen dem Ministerpräsidenten Dr. Held und Jarres zustande kam, der Erstere die Unmöglichkeit des Eintretens der Bayrischen Volkspartei für die endgültige Wahl des Letzteren betont habe. Im zweiten Wahlgang hat sich die Leitung des Evangelischen Bundes darauf einer merklichen Zurückhaltung in der Öffentlichkeit befleißigt.

2. Es ist ganz deutlich hervorgetreten, daß das Zentrum, dessen Führer im zweiten Wahlgang unterlegen ist, nicht mehr die Mehrheit der Katholiken in Deutschland politisch umfaßt. Nicht nur in Bayern, Ermland, Schlesien usw. sind große katholische Wählermassen für Hindenburg eingetreten, sondern auch die Wahlbeteiligung war gerade in den katholischen Wahlkreisen die verhältnismäßig geringste. Das Zentrum ist als politische Partei längst in einem Prozeß der Umbildung begriffen; mit seiner naturrechtlichen Ideologie ist es imstande und strebt auch darnach, eine Sammelpartei der „Volksgemeinschaft" zu werden. Wir werden darauf noch in einem besonderen Artikel zurückkommen.

3. Päpstliche und bischöfliche Kundgebungen gegen den Sozialismus wurden von seiten des „Reichsblocks" gegen den mit der Sozialdemokratie verbündeten Kandidaten des „Volksblocks" verwertet. Ja, es wurde in totaler Verkennung der Sachlage in einer öffentlich gewordenen „Geheimsitzung" davon geredet, im Osservatore Romano sei eine Stellungnahme des Papstes gegen Marx zu erwarten. Demgegenüber erklärten sowohl deutsche Bischöfe (z. B. Fürstbischof Dr. Bertram in Breslau) als auch das päpstliche Organ (vom 24. 4.), daß der päpstliche Stuhl strikteste Neutralität wahre und daß die antisozialistischen seelsorgerlichen Warnungen eine „bürgerliche Toleranz" und Verbindung mit der Sozialdemokratie nicht ausschließen, und daß jedenfalls jene Kundgebungen auf die Präsidentenwahl in Deutschland nicht angewandt werden dürfen. Nach der Wahl hat der Osservatore Romano (28. 4.) den Neugewählten loyal begrüßt: Hindenburg, der auf seinen Namen selbst die entgegengesetztesten Parteien vereinigt habe, werde durch seine hochherzigen Absichten auch zahlreiche Wähler des „verdienten Zentrumsführers Marx" für sich gewinnen.

4. Die Wahl Hindenburgs ist letztlich einer starken Reaktion des protestantischen Bewußtseins zu danken. Im Gegensatz zu dem katholischen Hinterland war namentlich in den außerpreußischen, vornehmlich evangelischen Ländern (Sachsen, Thüringen, Württemberg, Hessen usw.) und auf vielen evangelischen Kanzeln die Frage so gestellt: „Evangelischer oder katholischer Reichspräsident?" Für den hiebei entwickelten Fanatismus, den insbesondere solche Evangelische zu spüren bekamen, die aus Gründen der politischen Überlegung und gewissensmäßigen Überzeugung für Marx eintreten zu müssen glaubten, waren mehrere Ursachen maßgebend: Einmal eine gefährliche Unkenntnis weiter protestantischer Kreise über die tatsächliche Lage im katholischen Lager. Man begegnet bei uns einer immer stärkeren, von rechtsstehenden Blättern, wie dem „Reichsboten", der „Täglichen Rundschau", auch „Licht und Leben" u. a. systematisch genährten kulturkämpferischen Stimmung, die mit den Begriffen „Zentrum", „jesuitisch", „ultramontan", „römisch" genau so arbeitet, wie es die nationalliberale Politik und Stimmung der siebziger und achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts getan hat. Schon damals war das falsche Übertreibung und Unkenntnis der Sachlage; seither sind aber größte innere Veränderungen im deutschen Katholizismus, ja selbst bei der Kurie und im Jesuitenorden vor sich gegangen. Zweitens ist das Zentrum selbst nicht ohne Schuld an diesem Aufleben des furor protestanticus, insofern es den katholischen Aktivismus der letzten Jahre (vgl. unsere Aufsätze CW 1924 Nr. 14—21) vielfach mit einer allzu klugen Personal- und Prestigepolitik begleitet hat und nun in diesem Wahlausfall die Quittung bekam für manche Unzuverlässigkeiten gegenüber den eigenen Bundesgenossen im „Volksblock" (vgl. Württemberg und Hessen). Drittens und letztlich ist es die enge Verbindung nationalistischer „Religion" mit protestantischem Bewußtsein, die den meisten unserer Pfarrer noch gar nicht aufgegangen ist, und welche den naivsten Fanatismus gegen politisch Andersdenkende geradezu in religiöse Bahnen lenkt. Aus dem Nationalhelden wurde der protestantische Nationalheros, für den man sich allerdings den Sukkurs von der Konkordatspartei des katholischsten Deutschland ebenso gefallen ließ, wie den der nationalistischen Wotansjünger.

5. So ist es leider nicht nur ein Wahlscherz, wenn der Schreiber dieser Zeilen, der „törlicherweise sich rühmen" kann, in Herausarbeitung des katholisch-protestantischen Gegensatzes „mehr als Andere gearbeitet zu haben", der aber mit zahlreichen Anderen zum Teil besten Namens in nüchterner politischer Erwägung und aus inneren Gewissensgründen schließlich für Marx eintreten zu müssen glaubte, allerhand Zuschriften bekam, die auf den Ton gestimmt waren, daß er „den Glauben seiner Väter abgeschworen habe". Auf dem theologischen Ferienkurs, der von 27.—29. Mai in Marburg stattfand und der im übrigen vorzüglich verlief, konnte infolge der anfänglichen Verwirrung der geplante gemeinsame Gottesdienst nicht stattfinden! Eine weitere Auseinandersetzung und eine größere Klarheit in der Erkenntnis dessen, was wir mit den Katholiken, auch mit den charaktervollen Zentrumskatholiken vom Schlage eines Marx gemeinsam haben und was uns von ihnen wahrhaft trennt; die Einsicht, daß das Kampffeld nicht so sehr im Politischen, als im Religiösen liegt — das tut uns Allen not.

6. Für das neue, nach Gottes Willen nun erwählte Staatsoberhaupt der deutschen Republik wird das Gebet unserer evangelischen Glaubensgenossen eifriger sein, als wenn es ein Katholik gewesen wäre. Vielleicht liegt darin für uns der Sinn der Entscheidung. Und hier können wir uns, die wir aneinander so schwer zu tragen haben, wieder treffen.

*

Die von der italienischen Regierung eingesetzte Kommission für Reform der staatlich-kirchlichen Gesetzgebung (vgl. oben Spalte 235), in der auch die Prälaten der drei größten Titularkirchen von Rom mitarbeiten, hat doch noch eine wichtigere Aufgabe, als von der offiziösen vatikanischen Presse anfänglich zugegeben wurde. Um die Lösung der römischen Frage vorzubereiten, wurden von ihr zwei hauptsächliche Maßnahmen vorgeschlagen: 1. der Bau einer internationalisierten Bahnlinie für den Papst vom Vatikan bis ans Meer, wodurch eine direkte, durch keinen Krieg gehinderte Verbindung der Kurie mit der Welt gewährleistet würde; und 2. die eigentumsrechtliche Überlassung der vatikanischen Paläste und Kirchen an den Papst, die nach dem Garantiegesetz von 1871 als italienisches Staatseigentum erklärt und der Kurie nur zur Nutznießung überlassen worden sind. H H

Wöchentliche Chronik

Die sozialdemokratische Fraktion des Thüringer Landtags gab zur Begründung ihrer Stimmenthaltung bei der Abstimmung über den Etatstitel „Kirche" folgende Erklärung ab: „Die sozialdemokratische Landtagsfraktion ist bereit, alle Bestrebungen zu unterstützen, deren Zweck und Ziel eine Bejahung der menschlichen Solidarität ist. Wir verkennen nicht, daß auch Teile der christlichen Weltanschauung Grundsätze enthalten, die diesem Ziele dienen sollen. Dabei betonen wir, daß die proletarische Solidarität sowohl ihre Kräfte aus anderen Wurzeln zieht, als auch das Feld ihrer Betätigung sich auf die gesamte Menschheit erstreckt. Die christliche Kirche als das organisatorische Fundament, auf dem die Grundsätze der christlichen Weltanschauung ruhen sollten, hat sich immer wieder als Hüterin der Interessen jener Gesellschaftsschichten gezeigt, deren sittliche Auffassung die menschliche Solidarität in allen praktischen Handlungen verneint. Die Haltung der christlichen Kirche in der Praxis hat dadurch selbst zu einer Verneinung der Grundsätze der christlichen Weltanschauung geführt. Wir erkennen an, daß seit einiger Zeit selbst von solchen Verkündern der christlichen Lehre Stimmen laut geworden sind, die eine Änderung sowohl in der Haltung als auch in der Betätigung der Kirche fordern. Wir begrüßen diesen Fortschritt und versprechen jenen Männern unsere Unterstützung. Unsere kritische Haltung gilt also nicht ihnen und ihren Bestrebungen, sie gilt einem System, das aufgestellte

sittliche Grundsätze und Pflichten den Wünschen der Mächtigen und Gewaltigen opfert. Solange dieser Zustand besteht, sind wir nicht in der Lage, die allgemein angeforderten Mittel bewilligen zu können."

Im Anschluß an die Religionspädagogische Konferenz beim Reichselterntag in Frankfurt hat sich eine Gesellschaft für evangelische Pädagogik, Vorsitzender der frühere Vizepräsident des Magdeburger Provinzialschulkollegiums Geheimrat Dr. Waßner, gebildet.

Wie die Gemeinde Genua hat nun auch die französisch-schweizerische Gemeinde Neapel an den Schweizer Kirchenbund ein Aufnahmegesuch gerichtet.

Die ungarischen Studenten und Kandidaten der Theologie in Straßburg haben dort und in Paris ungarische Gottesdienste für ihre Landsleute eingerichtet.

Das Posener Liquidationsamt hat trotz der Entscheidung des gemischten deutsch-polnischen Schiedsgerichts in Sachen des Paulinum in Posen jetzt auch die Räumung und Übergabe des dem Hilfsverein deutscher Frauen in Gnesen gehörigen Krankenhauses Bethesda verfügt.

Estland. Noch ehe eine gerichtliche Entscheidung über den geplanten Raub des Domes in Reval herbeigeführt ist, erläßt der Minister des Innern eine Verfügung, wonach in den Städten mit deutschen Minderheitsgemeinden (wie Hapsal) es überhaupt keine deutschen Gemeinden, sondern nur eine Gemeinde gibt, die estnische. Mit andern Worten, es soll den Deutschen das Eigentumsrecht an Gebäuden, Kassen usw. abgesprochen werden.

Freunde der evangelisch-christlichen Einheit aus Deutschland und Frankreich haben sich 14.—17. April in Fives-Lille zu einer Reunion franco-allemande getroffen. Pfarrer Preger-Cassel berichtet darüber im Casseler Tageblatt 118. Vgl. CW 1924, 788 ff. 1922, 228 und 744 f. — Derselbe Herr Dr. Preger teilt uns zu der Nachricht in voriger Nummer Sp. 384 über die Einrichtung von Massengräbern für Deutsche in Frankreich mit, daß nur die vielen kleinen Friedhöfe zu größeren zusammengelegt, nicht aber Leichen aus Einzelgräbern in Massengräber gesammelt wurden. Solche fassen nur die unbekannten Soldaten. Vgl. Cass. Tagebl. ebenda.

Von Personen. Ernannt: Pfarrer D. Renatus Hupfeld, Privatdozent für Praktische Theologie in Bonn, zum a. a. Professor. Pfarrer Lic. Bauke, im WS. Vertreter der Kirchengeschichte in Königsberg, Privatdozent in Halle, erhielt den Professortitel. Gewählt: Pfarrer Karl Veidt in Frankfurt a. M. zum Pfarrer und Direktor des Predigerseminars in Herborn, Privatdozent Lic. August Dell in Gießen zum Professor am selben Seminar, Pfarrer D. Erkki Kaila in Helsingfors als Nachfolger von Bischof Immanuel Coliander in Nyslott. (Das karelische [ostfinische] Bischofsstift wird am 1. Mai von dort nach Wiborg verlegt.) Berufen: Yngve Brilioth aus Upsala als Professor für Kirchengeschichte, Torsten Bohlin aus Upsala für Praktische Theologie nach Abo (Finnland); Professor Lic. Dr. Johannes Hempel in Halle als Nachfolger von D. Procksch (Altes Testament) nach Greifswald. Promoviert: Geh. Konsistorialrat Hempels-Dresden, der Vereinsgeistliche des sächsischen Landesvereins Pfarrer v. d. Trenck in Chemnitz und der Vorsitzende des Leipziger Vereins für Innere Mission Pfarrer Schumann zu DD. von Leipzig. Gestorben: Dichter Pfarrer Wilhelm Speck in Cassel, der Schöpfer des deutschen Instituts für ärztliche Mission Dr. Paul Lechler in Stuttgart.

E St

Versammlungskalender

Mai	16. 17.	Bund für Gegenwartchristentum Halberstadt.
	23.—25.	Evangelischer Kirchengesangverein Weimar.
Juni	1.—4.	21. Deutscher Evangelischer Schulkongreß Stuttgart.
	2.—4.	Evangelisch-Sozialer Kongreß Halle.
	2.—5.	Reformierter Bund für Deutschland Duisburg-Meiderich.
	4.—6.	Bund für Gegenwartchristentum Augustusburg.
	4. 5.	Bund Haus und Schule Magdeburg.
	6.—8.	Deutsches Händelfest Leipzig.
	9.—26.	Kursus für junge Pfarrer und Kandidaten in Elmau.
	27.—30.	Evangelischer Bund Königsberg.
Juli	3.—6.	Deutscher Bund der Blaukreuzverbände in Chemnitz.
	17.—19.	Luther-Gesellschaft München.
August	3.—9.	Allgemeine Christliche Studentenkonferenz in Schlitz.
September	19.—22.	Deutscher Verband für Kindergottesdienst Stuttgart.
	20.—22.	Gustav Adolf-Verein Gießen.

Verantwortlich: Lic. theol. Georg Wünsch, Marburg a. L.

In der Nacht zum 1. Mai 1925 fiel dem furchtbaren Eisenbahnunglück im polnischen Korridor zum Opfer unser von Herzen verehrter Vorsitzender

Herr Lic. theol.

Theodor Krueger

Bibliotheksrat an der Staats- und Universitätsbibliothek zu Königsberg Pr.

Wir verlieren in ihm eine ausgezeichnete, hochwertige Persönlichkeit, einen geistvollen, tapferen Führer, der unserer heiligen Sache mit hohem deutschen Idealismus und tiefer christlicher Frömmigkeit trotz eines schweren, im Kriege erworbenen Leidens aufopferungsvoll gedient hat. Sein letztes Wort, das er uns am Schluß der Zweiten Neuprotestantischen Woche zurief, sei uns ein Trost:

„Wir heißen euch hoffen!"

Deutscher Protestantenverein
(Bund liberaler Kirchenfreunde)
Ortsgruppe Königsberg
i. A. Lic. Dr. Rust, Universitätsprofessor.

Verband für freien Protestantismus in Ostpreußen
i. A. Dr. Mentz, Oberstudiendirektor.

Am 8. Mai nahm Gott in München auch unseren geliebten Bruder, den kaufmännischen Direktor

Hans Weiß
zu Hamburg

nach jahrelangen, überaus qualvollen, in christlicher Glaubenskraft getragenen Leiden zu sich.

In neuem tiefem Schmerz
Kurarzt Dr. med. **Leonhard Weiß**
Pastor Liz. **Georg Weiß.**

Wiesbaden, Lauenberg (Kr. Finbeck)
z. Zt. München, Med. Klinik Prof. v. Romberg.

Akademikertöchtern

bietet der **Evangelische Diakonieverein e. V., Berlin-Zehlendorf, Heidestraße 20, unentgeltliche** theoretische und praktische **Ausbildung** in der allgemeinen **Krankenpflege, Wirtschaft, sozialen Erziehungsarbeit,** Kinderkrankenpflege, Säuglingspflege, Wochenpflege und Geburtshilfe mit und ohne staatliche Prüfung in den Vereinsausbildungsstätten zu Bernburg, Bielefeld, Danzig, Dresden, Düsseldorf, Elberfeld, Erfurt, Frankfurt a. M., Magdeburg, Merseburg, Potsdam, Ratingen und Stettin. — Ohne Kautionsstellung und Verpflichtung für die Zukunft. — **Taschengeld** und Stellung der **Schülerinnenarbeitstracht.** — Bei Anstellung zeitgemäße **Besoldung** und zeitgemäßes **Ruhegehalt** für Alter und Invalidität. Voraussetzung: Lyzeums oder Höhere Allgemeinbildung. Eintrittsalter 18.—30. Jahr. Auf über 300 Arbeitsfeldern z. Z. 3000 Schwestern, von denen 40% Töchter von Akademikern sind. Prospekt und nähere Auskunft durch den Ev. Diakonieverein.

Monatlich zwei Doppelnummern — Im Inland monatlich zu beziehen durch alle Postämter, im Ausland vierteljährlich nur durch Kreuzband vom Verlag unmittelbar — Haltegebühr im Inland für den Monat Juni Goldmark 1.—; im Auslande für das Vierteljahr April—Juni Goldmark 3.—; Porto nach dem jeweiligen Posttarif. Einzelpreis der Doppelnummer Gm. —.60. — Anzeigengebühr: die viergespaltene Millimeterzeile Goldmark 0.20, bei sogenannten kleinen Anzeigen (z. B. Stellungsgesuchen) Goldmark 0.15. Größere Anzeigen nach Tarif. — Postscheckkonto Erfurt 2422. — Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha-Stuttgart — Auslieferungsort Gotha

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

Die nächste Nummer der Christlichen Welt erscheint am 1. Juni

Dieser Nummer liegen bei: Prospekte Ju Tao Fo (Verlag Ernst Reinhardt, München) und **Vom Weltprotestantismus der Gegenwart** (Agentur des Rauhen Hauses, Hamburg), sowie ein kleiner Ansichtsprospekt des **Heims der Freunde der Christlichen Welt in Friedrichroda.** Um angelegentliche Beachtung wird gebeten.